

(A. Or.)

5225

f

A. or. 5225^f

Confucius

E

<36632237030017



<36632237030017

Bayer. Staatsbibliothek

C O N F U C I U S.

TCHŌNG-YŌNG.

DER

UNWANDELBARE SEELENGRUND.

AUS DEM CHINESISCHEN

ÜBERSETZT UND ERKLÄRT

VON

REINHOLD VON PLAENCKNER.



LEIPZIG:

F. A. BROCKHAUS.

1878.

*A. or. 5220 h 8
5348 8*

249 F

CONFUCIUS.

TCHÔNG-YÔNG.

C
C O N F U C I U S.

TCHŌNG-YŌNG.

DER

UNWANDELBARE SEELENGRUND.

AUS DEM CHINESISCHEN

ÜBERSETZT UND ERKLÄRT

VON

REINHOLD VON PLAENCKNER.



LEIPZIG:

F. A. BROCKHAUS.

—
1878.



INHALT.

	Seite
Einleitung. Erklärung des Titels <i>Tchōng-yōng</i>	1
Vorwort des Gelehrten <i>Tschhîng-tsè</i> . Erläuterung des Inhalts.....	15

ERSTES KAPITEL.

§. 1. Der Geist des Menschen ist göttlichen Ursprungs. Das Göttliche ist das <i>Táo</i> ; dies kennen lernen ist Religion.....	21
§. 2. Da das <i>Táo</i> uns immanent ist, so führt Prüfung des Innern zur Erkenntniss.....	27
§. 3. Der Weise richtet daher sein Streben nach der Erforschung des Immateriellen.....	30
§. 4. Erklärung des <i>Tchōng</i> und der Harmonie der Seele.....	31
§. 5. Durch richtige Erkenntniss der beiden Begriffe gelangt man zur Erkenntniss des <i>Táo</i>	38
Anmerkung des Gelehrten <i>Tschhîng-tsè</i> , in welcher die gegebenen Definitionen recapitulirt werden	43

ZWEITES KAPITEL.

Der Weise hält fest am <i>Tchōng</i> , weil er es für das Ewige erkennt, der Thor ist indifferent dagegen.	44
--	----

DRITTES KAPITEL.

Die (im Ganzen) gleichgültige Menschheit wird noch lange Zeit brauchen das Ewige zu erkennen	47
--	----

VIERTES KAPITEL.

- Weil auch die bessern und intelligentern Menschen darin
fehlen, dass sie das Ewige nur in der Transscen-
denz zu finden glauben..... 53

FÜNFTES KAPITEL.

- Deshalb ist unser Wandel nicht im *Táo* 57

SECHSTES KAPITEL.

- Weisheit und Vortrefflichkeit des Kaisers *Schún*, der das
Tchōng verwendbar machte für sein Volk und dies
veredelte..... 60

SIEBENTES KAPITEL.

- Die Menschen sind zu charakterschwach, um das Gute und
Edle sich zu bewahren 65

ACHTES KAPITEL.

- Hoeŷ* aber war ein Mann. Er hielt unerschütterlich
fest an der himmlischen Tugend 69

NEUNTES KAPITEL.

- Die Tugend des Weisen übersteigt alle grossen Tugenden
der Erde..... 70

ZEHNTE KAPITEL.

- Die Charakterfestigkeit und der Muth des Weisen wird
genauer definirt 71

ELFTES KAPITEL.

- Die Lehre des Confucius basirt nicht auf Wundern und
Seltsamkeiten, sondern auf der innern Wahrheit,
die ein Abbild der ewigen Wahrheit ist 76

ZWÖLFTE KAPITEL.

- Das immanente *Táo* hat Wesensgleichheit mit dem trans-
scendenten *Táo* 85

DREIZEHNTE KAPITEL.

- Hiernach haben wir zuerst nach der (möglichen) Erkennt-
niss des immanenten *Táo* zu streben, die nach des
Herzens Vortrefflichkeit durch vollkommene innere
Wahrheit erhalten wird 93

VIERZEHNTE KAPITEL.

- Wie der Weise des Herzens Vortrefflichkeit und innere Wahrheit erreicht..... 99

FÜNFZEHNTE KAPITEL.

- Durch Liebe strebt der Weise dem *Táo* zu, der erste Schritt ist die kindliche Liebe..... 103

SECHZEHNTE KAPITEL.

- Das *Táo*, der Geist Gottes, ist im Menschegeist wirksam 109

SIEBZEHNTE KAPITEL.

- Der Kaiser *Schün* erreicht durch seine Pietät das höchste Gut (erstes goldenes Zeitalter) 125

ACHTZEHNTE KAPITEL.

- Der Kaiser *Wü-wâng* erreicht durch seine Pietät das höchste Gut (zweites goldenes Zeitalter, 1000 Jahre circa nach dem ersten) 131

NEUNZEHNTE KAPITEL.

- Der Ahnencultus, die Gottesverehrung, die weise Regierung etc. wurzeln in der Pietät 139

ZWANZIGSTES KAPITEL.

- §. 1—7. Was ist Regierungskunst? Als echte Kunst, die den göttlichen Gedanken zu realisiren hat, beruht sie hauptsächlich auf der Begabung und Vortrefflichkeit des Regenten..... 146
- §. 8—11. Durch das *Táo* sind die fünf socialen Pflichtverhältnisse und die drei Regententugenden gegeben..... 159
- §. 12—15. Die neun Richtschnuren für den Regenten 162
- §. 16—17. Der Wandel und das Thun des Regenten muss, wie das des Weisen, der innern Wahrheit entsprechen 167
- §. 18—Schluss. Denn die ewige Wahrheit ist das *Táo* des Himmels, wie die innere das *Táo* des Menschen

	Seite
ist; und da beide wesensgleich sind, kann der Mensch, der innerlich wahr ist, Gott erkennen und Gott beseligt sein.....	173
EINUNDZWANZIGSTES KAPITEL.	
Der Heilige ist unmittelbar von Gott erleuchtet, der Weise kann durch innere Wahrheit zur Erleuchtung gelangen	179
ZWEIUNDZWANZIGSTES KAPITEL.	
Da der Heilige auf Erden den Willen des Himmels ausführt, bildet er mit Himmel und Erde die Trinität	182
DREIUNDZWANZIGSTES KAPITEL.	
Der Weise wird aber auch durch die innere Wahrheit befähigt, für die Veredlung der Menschen zu wirken	187
VIERUNDZWANZIGSTES KAPITEL.	
Die Erkenntniss des Heiligen ist unabhängig von der Zeit; solche Erkenntniss ist der des Geistes Gottes vergleichbar	189
FÜNFUNDZWANZIGSTES KAPITEL.	
Die ewige Wahrheit ist das <i>Táo</i> in seiner Beziehung zur Welt, daher ihr hoher Werth für die Menschen (Wesen).....	196
SECHSUNDZWANZIGSTES KAPITEL.	
§. 1—8. Das Verhältniss der ewigen Wahrheit zum <i>Táo</i> wird weiter entwickelt.....	199
§. 9—Schluss. Nur bei idealer Auffassung der Natur können wir das Göttliche derselben erkennen	205
SIEBENUNDZWANZIGSTES KAPITEL.	
§. 1—5. Die Einheit des <i>Táo</i> in der Vielheit, nur der erwartete Heilige kann es so begreifen.....	210
§. 6—Schluss. Aber der Weise steht der Erkenntniss des Heiligen nahe, da die innere Wahrheit — das <i>Tchōng-yōng</i> — das Spiegelbild der ewigen Wahrheit ist	214

ACHTUNDZWANZIGSTES KAPITEL.

Nur der wahrhafte Sohn des Himmels (in welchem höchste Macht und himmlische Tugend vereint ist) vermag die gottesdienstlichen Gebräuche auf die innere Wahrheit zu prüfen	217
---	-----

NEUNUNDZWANZIGSTES KAPITEL.

Denn das Zeugniß des dem Menschegeist immanenten Gottesgeistes ist untrüglich, wie das des erwarteten Heiligen unfehlbar ist; daher vermag der weise Regent der lebenden Generation das <i>Táo</i> zu geben	226
---	-----

DREISSIGSTES KAPITEL.

Vergleich der beiden goldenen Zeitalter (Kapitel 17 und 18) und Verhältniss des Himmels zur Erde	233
--	-----

EINUNDDREISSIGSTES KAPITEL.

Was die Welt vom Heiligen, der dem Himmel vergleichbar ist, zu erwarten hat	237
---	-----

ZWEIUNDDREISSIGSTES KAPITEL.

Wie weit der Weise dem Heiligen nahe kommen kann	239
--	-----

DREIUNDDREISSIGSTES KAPITEL.

Die himmlische Tugend und Recapitulation der Lehre des Confucius in Parallelstellen des Liederbuchs ..	243
--	-----



EINLEITUNG.

So oft das *Tchōng-yōng* des Confucius in europäische Sprachen übersetzt worden ist, hat dasselbe einen solchen Titel erhalten, dass derselbe deutsch etwa die unwandelbare Mitte lauten müsste.

Diese oder eine analoge Bezeichnung wäre widerspruchsvoll und verwerflich.

Widerspruchsvoll aus folgendem Grunde:

Obschon eine der lexikalen Bedeutungen des Schriftzeichens *Tchōng* allerdings „Mitte“ ist, so hat doch dies deutsche Wort, ebenso wie die entsprechenden in andern europäischen Sprachen (*μέσος*, *medium*, *milieu*, *mezzo*, *mean* etc.), noch die üble Nebenbedeutung der Mittelmässigkeit, deutet auf einen Zustand, der zwischen den Extremen gut und schlecht schwankt, oder auf eine Mittelstrasse, die breit genug ist, um je nach individueller Auffassung in engeren oder weitem Grenzen, eine gewisse Dehn- und Streckbarkeit des Begriffs, d. i. eine Variabilität zuzulassen, die der Bedeutung des Beiwortes *yōng* entgegengesetzt ist; denn *yōng* heisst „unveränderlich, unwandelbar“.

Verwerflich ist aber der Titel, weil Confucius in dem Buch sein Lehrsystem auf ethischer Grundlage errichtet; eine verwerflichere Grundlage für die Moral aber nicht zu ersinnen ist, als „die rechte Mitte zu halten zwischen gut und schlecht“; obschon sie für so sicher von den Humoristen, für so golden von den Rednern des alten Rom gehalten wurde.

Denn in der Moral existirt kein Mittelweg zwischen gut und schlecht, zwischen recht und unrecht, zwischen Wahrheit und Unwahrheit; das geringste Ablenken von der vollen und ganzen Wahrheit ist schon Unwahrheit, das geringste Abgehen vom Recht ist Unrecht.

Confucius lehrt aber nicht nur den directen und exacten Weg zur Tugend und Wahrheit, sein Ziel ist vielmehr die Tugend und Wahrheit im reinsten göttlichen Urlicht.

Der Religionsphilosophie des Confucius wird also durch den Titel: „unwandelbare Mitte“ (*immutabile Medium, juste Milieu etc.*) der Stempel der Mittelmässigkeit und Alltäglichkeit aufgedrückt, den sie am allerwenigsten verdient.

Unzweifelhaft würde die Lehre des Confucius mehr gewürdigt worden sein, wenn der alte Pater Intorzetta beim Worte *Medium* nicht alsbald an die Aristotelische Lehre oder, wie er sagt, an den Cicero-nianischen Ausdruck gedacht und danach dem Buch die Mittelmässigkeit an die Stirn geschrieben hätte. Leider haben die spätern Uebersetzer sämmtlich die entsprechende Bezeichnung als Titel verwendet, und die Uebereinstimmung dieser Autoritäten der Sino-

logie im Titel dieses einen hervorragenden Buchs ist leider die Veranlassung geworden für den Bannfluch, den das europäische Gelehrtenthum auf chinesische Cultur, chinesische Philosophie, Religion und Literatur für ewige Zeiten geschleudert hat. Denn was soll man von einem philosophischen System halten, welches die Lehre von der Mitte genannt wird; was von einer Ethik, die nicht weiter kommt als zu einer Mittelstrasse; was von einem Heiligen, dessen höchstes Ziel die Mittelmässigkeit ist?

Kann dann, wenn alle Sinologen dies bezeugen, von den Gelehrten, die das nicht sind, ein anderes Urtheil über Chinas Literatur gefällt werden, als dies, dass die Chinesen selbst in ihren classischen Werken nicht über die Mittelmässigkeit hinauskommen?

Man würde anders über die chinesische Literatur urtheilen, wenn der wahre Inhalt der *Kings* und der Worte des Confucius in Europa bekannt wäre. Niemand würde daran denken können, von dem socialen und politischen Zustand Chinas einen Schluss zu machen auf seine classische Literatur, denn diese ist an den politischen Wirrnissen und den socialen Uebelständen des Chinesischen Reichs so unschuldig wie die Evangelien an der Sittenlosigkeit der grossen Städte christlicher Staaten. Der Titel des Buchs muss anders lauten, jede Andeutung auf eine Mittelmässigkeit muss wegfallen.

Oder glaubt vielleicht der Leser, weil Intorsetta das Buch das immutabile Medium genannt hat und alle folgenden Uebersetzer ähnlich, sie sämmtlich seien bis zum Schluss ihrer Arbeit der Ansicht

gewesen, diese Inhaltsangabe sei richtig. Keiner von allen, auch Intorzetta selbst nicht!

Intorzetta erklärt zwar in der Vorrede:

„Das Buch handelt aber hauptsächlich von der ewigen Mitte — *de medio sempiterno* — oder von jener goldenen Mittelstrasse — *de mediocritate aurea* — welche, wie Cicero sagt, zwischen dem Zuviel und Zuwenig ist, und beständig in allen Dingen gehalten werden müsse“, und folgt auch im Text lange Zeit dem einen Commentator, der ihn zu dieser Ansicht bewog. Endlich aber wird er irre an ihm, zieht einen zweiten zu Rathe und übersetzt nach diesem zuletzt *Tchōng-yōng* durch „*Summa veritas*“.

Wenn dieser Titel — „die höchste Wahrheit, oder die ewige unveränderliche Wahrheit“ — der lateinischen Uebersetzung vorangestanden hätte, würde das Buch ein anderes Ansehen erhalten haben, und wahrlich seinem Inhalt nach wäre dieser Titel vortrefflich gewählt.

Noël nennt das Buch auch *immutabile Medium*; aber in seiner Erklärung des Inhalts gebraucht er schon auf der zweiten Seite einen Ausdruck, der zu erkennen gibt, dass er über die Bedeutung des *Tchōng-yōng* tief nachgedacht hat. Er sagt nämlich: „Wenn man sein Leben nach den Grundsätzen der Lehre einrichte, dann könne das Ziel kaum verfehlt werden — *tunc vix poterit a scopo aberrari*.“

Nun hat aber das Schriftzeichen *Tchōng* in anderer Accentuirung (*tchóng*) in der That die Bedeutung *scopus* und *scopum attingere*, und beide Begriffe lassen sich zwanglos mit *yōng* — „unwandelbar“ —

vereinigen. Beide entsprechen in dieser Vereinigung dem Inhalt des Buches, sodass der Titel: „Das unwandelbare Ziel“, ein weit entsprechenderer gewesen wäre.

Eine fernere und zwar französische Uebersetzung des *Tchōng-yōng* hat Mr. *Kō*, ein sehr befähigter Chinese, der in seinem neunzehnten Jahre nach Paris kam und daselbst neun Jahre fleissig studirt hat, geliefert. Er hat den Titel *Tchōng-yōng* (vgl. „Mémoires concernant les Chinois etc.“, Bd. 1) durch „Juste Milieu“ übersetzt. Nun sollte man doch meinen, dass er als Kenner der Ursprache wissen müsse, was *Tchōng-yōng* so eigentlich zu bedeuten habe, aber er sagt sehr naiv in Anmerkung 3:

„Nos Lettrés sont un peu embarrassés pour définir exactement le Juste Milieu de Confucius“;

somit gesteht er zu, dass auch er nicht sicher weiss, was unter *Tchōng-yōng* zu verstehen sei, ebenso dass die ihm zugänglichen Gelehrten (die freilich nicht Gelehrte höchsten Grades sind) dies nicht wissen.

So sonderbar das klingt, so gibt uns doch Mr. *Kō* in denselben Memoiren in der Anmerkung f zu S. 282 den Grund an. Dieser lautet:

„*Lieou-eulk-tchi* dit en termes exprès: nous ne pouvons découvrir le sens de beaucoup d'endroits des King, parce que nous ne savons plus le sens métaphorique de plusieurs caractères.“

Der Ausdruck *Tchōng* aber ist ein bildlicher, ist eine Metapher, und es folgt hieraus in sehr unerwarteter, aber in vollständig ausreichender Weise die Berechtigung, dass für *Tchōng* ein anderes deutsches Wort als „Mitte“ gesetzt werden kann.

Endlich will ich auch die Bemerkungen des sehr bekannten Sinologen A. Rémusat mittheilen, die Zeugniß geben, dass der Titel „l'invariable milieu“, den er gebraucht, nicht als durchaus richtig anzuerkennen ist.

In den „Notices et Extraits des Manuscrits etc.“ sagt Rémusat über das *Tchōng-yōng*:

„Das Buch handelt von verschiedenen moralischen sujets und besonders «du milieu» — ein abstracter und conventioneller Ausdruck — unter welchem die chinesischen Moralisten la conduite vertueuse par excellence verstehen.“

Es ist durchaus richtig, dass „le milieu“, d. h. *Tchōng*, ein abstrahirter Begriff und die Bezeichnung dafür eine durchaus conventionelle ist; daraus folgt schon, dass *Tchōng* durch ein anderes Wort als „milieu“ übersetzt werden kann.

Rémusat sagt aber ferner von dem Inhalt des Buchs (S. 273): „Die wichtige Lehre, die darin enthalten ist, wird offenbar mit Tiefe behandelt, aber auch zuweilen — avec obscurité.“

Damit räumt er ein, dass ihm manche Stellen dunkel geblieben sind und gestattet zuversichtlich dem Forscher, von der Lichtung aus, die er gewonnen hat, weiter zu streben, wenn möglich zum vollen Licht der Wahrheit.

Welch tiefen Blick in die Schönheit des Werks, oder doch welche richtige Vorahnung von derselben Rémusat, trotz seines Zugeständnisses, gehabt haben muss, ersieht man aus seinem resumirenden Urtheil über das *Tchōng-yōng* (S. 290). Es lautet:

„Dies Buch scheint mir die sublimsten Ideen und den vollkommensten Stil zu enthalten, und ist ebenso geeignet, die Moralisten wie die Philosophen zu interessiren.“

Ueberhaupt jeden, der über sein eigenes Ich, über Gott und die letzten und höchsten Dinge je nachgedacht hat, erlaube ich mir hinzuzufügen.

Wenn nun Rémusat's obiger Ausspruch:

„Das *Tchōng* ist ein abstracter und conventiöner Ausdruck“, zutreffend ist, so muss eine Bezeichnung gefunden werden für *Tchōng-yōng*, die sowol dem Inhalt des Buchs, wie dem von der confucianischen Schule gebrauchten conventiöner Ausdruck entspricht.

Der Gelehrte *Tsching-tsè*, der die heiligen Bücher des Confucius commentirt hat, bezeichnet in seiner Vorrede zum *Tchōng-yōng*, die ich dieser Einleitung folgen lasse, den Inhalt des Buchs mit einem Worte. Er sagt:

„Des Buches Inhalt ist das *Lý*!“

Die Uebersetzung davon wäre etwa: „Der geistige Urgrund alles Seins, das innere Licht der Natur (oder Welt).“ Im *Tá-Hiō* (S. 204) habe ich weiter definirt und gefunden:

Lý ist der Geist Gottes in seinem Für-sich-sein.

Lý ist der heilige Geist, wie er sich im Universum manifestirt.

Lý ist der Odem Gottes, der den Menschen eingegeben wurde vom Himmel, wodurch wir das Ebenbild Gottes, wodurch wir nach seinem Bilde geschaffen wurden.

Mit andern Worten könnte man daher auch sagen :

Lỳ ist 1) die transscendente Gottheit.

Lỳ ist 2) die immanente Gottheit im Makrokosmos.

Lỳ ist 3) die immanente Gottheit im Mikrokosmos.

Wenn uns aber Confucius im *Tchōng-yōng* über das Wesen des *Lỳ* belehrt, so würden wir, gemäss der Definition des *Lỳ*-Begriffs zur Erkenntniss Gottes hingeführt, und das Buch wäre eine Religionslehre! Das ist richtig. Der Leser braucht nicht weit zu blättern, um sich hierüber Gewissheit zu verschaffen, der Anfang des ersten Kapitels gibt diesen Inhalt kund.

Von einer geoffenbarten Religion ist natürlich nicht die Rede.

Confucius sagt ausdrücklich: Nur der Heilige ist im Stande, die ewige Wahrheit, das *Táo* des Himmels, die transscendente Gottheit unmittelbar zu erkennen. Der Heilige aber wird erst nach Jahrhunderten erwartet!

Confucius lehrt aber die Religion, die uns Menschen tief in die Seele von allem Anfang an eingeschrieben ist, denn Gott hat sich selbst in unser Herz eingegeben und im Grunde der Seele ist ewig und unveränderlich der Funke göttlichen Geistes, der Strahl des Himmelslichts, und diese Eingabe in den Grund unserer Seele, dieser Centralpunkt inmitten unsers Herzens ist es, der mit Recht das *Tchōng-yōng* des Mikrokosmos genannt werden darf. Aber der conventionelle Ausdruck, die

gewählte Metapher, wird uns hieraus nicht sofort einleuchten; wenn wir uns dagegen zum Makrokosmos erheben, so stellt sich uns das rechte Bild alsbald vor Augen.

Denn wenn wir uns in jene vorhipparchischen Zeiten zurückversetzen und zum Himmelsdom aufschauen, dann wird der Pol die Mitte sein, die damals für unwandelbar feststehend gehalten wurde; und in der That finden wir kein besseres und schöneres Symbol für das Ewige und Unveränderliche, für das Feststehende, Unwandelbare, Unvergängliche, als den Pol der Weltachse.

In jenen Zeiten glaubte man, der Himmel mit seinem Sternenheer sei in Bewegung, alles bewege sich, nur der Pol sei unerschütterlich fest. Wenn nun von unsichtbarer und allmächtiger Hand der Himmel seine Lenkung und Regierung erhielt, dann musste diese Allmachtshand an der Stelle zu suchen sein, von der aus die Kraft wirkt. Die Macht der Vorsehung schien sich gleichsam hier im Mittelpunkt, in dieser unwandelbaren Mitte zu concentriren und die Kraftursache von dort anzuheben, sodass der unwandelbar feststehende Mittelpunkt zugleich als der Uranfang alles Werdens, als die Basis — chinesisch *pèn* (Wurzel, Ursache, Ursprung, Urgrund) — der Weltordnung betrachtet werden durfte.

Dieser Centralpunkt demnach ist es, der mit Recht das *Tchōng-yōng* des Makrokosmos genannt werden darf. (Vgl. *Schū kīng*, S. 167 und 168.)

Wenn uns aber ein Bild vorgelegt wird, in welchem wir die Macht und weise Weltregierung Gottes

am deutlichsten erkennen können und dazu gelehrt wird, dahin sollen wir unsern innern Blick, unser Herz, unsere Seele lenken, das ewige unwandelbare Vorbild soll die Norm für unser Thun und Handeln, für unser Sinnen und Denken, für unser festes Verharren im Guten sein, so ist das ja die bildliche, vielleicht mystische Ausdrucksweise für die deutlichere und verständlichere:

„Lerne Gott erkennen“,

und danach ist der Inhalt des Buchs Religionslehre, nach der Weise der deutschen Mystiker Eckhart, Tauler, Böhme etc.

Namentlich habe ich gefunden, dass Eckhart, dessen Lehre ebenso ausführlich als geistvoll von A. Lasson zusammengestellt ist, da, wo dieser mittelalterliche Deutsche wahrhaft Denker ist, d. h. wo er auf eigenen Füßen steht, aus sich heraus arbeitet, beim klaren Denken bleibt, nicht in Ueberspeculation von der Denkmöglichkeit abirrt, nicht das Unmögliche versucht, die geschraubten Dogmen seiner Zeit mit seiner Lehre in Einklang setzen zu wollen, das treue Nachbild des Confucius ist.

Die Uebereinstimmung ist dann so gross, dass der Anfang der Lehre Eckhart's, wie sie Lasson (unter I. die Seele, S. 81) schildert, Wort für Wort als Einleitung zum *Tchōng-yōng* des Confucius Geltung behält.

Lasson sagt:

„Die Darstellung der Lehre Eckhart's nach ihrem eigenen innern Zusammenhang muss mit seinen Begriffen von der Seele, von dem Wesen derselben . . .

beginnen. Denn seine Auffassung von dem Wesen der Seele ist der tiefste Grund und das einheitliche Princip aller seiner Lehren. Er selbst deutet es an durch den hohen Werth, den er auf die Selbsterkenntniss legt: «Kennte ich mich selber, wie ich sollte, so hätte ich die tiefste Erkenntniss aller Creaturen. Niemand kann Gott erkennen, der nicht zuerst sich selbst erkennt. Es ist derselbe Weg der Abstreifung des Endlichen und Creatürlichen, der zur Selbsterkenntniss, wie zur Erkenntniss Gottes führt. In dem Wesen der Seele können wir Gott sehen und erkennen, und je mehr ein Mensch in diesem Leben dem Wesen der Seele mit seiner Erkenntniss nahe kommt, desto näher ist er der Erkenntniss Gottes. In dir selber liegt und wohnt die Wahrheit. Niemand findet sie, der sie in äussern Dingen sucht. Gott finde ich am sichersten in meinem Innern.»“

Dies alles findet der Leser im *Tchōng-yōng*, aber nicht, wie hier, als Aphorismen, sondern im Zusammenhang gelehrt und durchdacht entwickelt. Die Mystiker, deren Centralgeist Eckhart genannt wird, nennen die Lehre, wonach Gott erkannt wird, wenn wir uns recht erkennen, wonach Gott in uns ist, und nie uns fern sein kann, die Lehre von der Immanenz des Unendlichen im Endlichen, das Einwohnen Gottes in die Seele. Den Grund für diese Anschauung gibt Eckhart (S. 148) auf folgende Weise an:

„Weil Gott die Seele geschaffen hat nach der höchsten Vollkommenheit und ihr alle seine Klarheit in ursprünglicher Lauterkeit eingeflösst hat.“ Und:

„Die Seele ist von Natur nach Gott gestaltet.“

Dieses ist aber genau dieselbe Definition, die Confucius zu Anfang des Buchs dem Sinne nach gibt.

Der Mystiker geht dann in seinen Abstractionen so weit, dass er findet: „Der Grund Gottes und der Grund der Seele sind ein Wesen!“

Dieser immense und frappante Schluss half mir beim *Tchōng-yōng* die grösste Schwierigkeit überwinden, denn ich erkannte nun, warum die Begriffe, die so sehr weit auseinander zu liegen scheinen, durch denselben philosophisch-metaphysischen Ausdruck bezeichnet wurden, es wurde mir die Möglichkeit gezeigt, dass der Titel *Tchōng-yōng* einmal durch *pèn* (die Wurzel) der Urgrund der Welt, einmal durch *Táo* (das Göttliche etc.), einmal durch den tiefsten Grund des Herzens definirt werden konnte.

Jedenfalls aber durfte *Tchōng* nicht durch die Mitte im Deutschen gegeben werden, es sei denn, dass man sie so fixire, dass ein feststehender Mittelpunkt, ein Centrum daraus wird; denn diese Metapher braucht Eckhart in der That auch. Er sagt (S. 138): „Gott ist das Centrum aller Dinge.“

Nun wollen wir uns nach einem andern entsprechenden „conventionellen“ Ausdruck für *Tchōng-yōng* umschaun.

Da wir gesehen haben, dass das *Tchōng* bildlich eine Stelle im tiefsten Grunde des Himmels und zugleich im tiefsten Grunde der Seele ist, so brauchten wir ja nur mit unserer Abstraction so weit zu gehen, als die kühne Phantasie grosser und übergrosser Denker uns führt; dann kommen wir auf dem Urgrund

selbst an, und es ist kein Zweifel, dass in ihm die Einigung der verschiedenen Begriffe, sowie die absolute Unwandelbarkeit gefunden wird. Denn

„Der Urgrund Gottes und der Urgrund der Menschenseele sind Eins“.

Das sagt Eckhart, der Philosoph des noch grauen Mittelalters,

das sagt Rohmer, der Philosoph der lichthellern Neuzeit in seiner „Wissenschaft von Gott“,

das haben zwischen beiden so manche Weise gesagt.

Glücklicherweise brauchen wir aber mit unserer Abstraction so weit nicht zu gehen. Ich sage „glücklicherweise“, weil ich glaube, dass es bisjetzt noch nicht gelungen ist, irgendwen für den ganz inhalt-leeren Urgrund, für ein $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$, für das Nochnicht-seiende zu interessiren; wem ist es möglich, dann noch einen deutlichen Begriff zu fassen, wenn alles Bestimmende aufhört, alle Bestimmtheit zerflossen ist, oder schlicht gesagt, wer könnte sich für den Boden des Kelchs begeistern, sobald der Kelch doch mit dem Köstlichsten gefüllt ist, was die Welt kennt.

Nicht den Urgrund Gottes, sondern Gott selbst wollen wir kennen lernen. Der Funken göttlichen Geistes aber, durch den wir Gott selbst kennen lernen können, ist in uns, und des Menschen Herz ist gleichsam das Receptaculum desselben, ist der Kelch! Aber anders wie jener ist er gefüllt mit Sorge und Schmerz, mit Trauer und Jammer, mit Leidenschaften und Wünschen, und hier ist nicht der Vollgehalt das Beste, sondern der Grund und Boden

ist es, und wenn wir durch Selbsterkenntniss und unerschütterlichen Willen hinabgelangen zu ihm, dann sehen wir im reinen Herzen, im Grund der geläuterten Seele, den dann unverhüllten, ewig unwandelbaren und unauslöschlichen Funken göttlichen Geistes.

Dieser unwandelbare Grund der Seele aber ist es, von dem die Lehre dieses Buchs anhebt, er ist das *Tchōng-yōng* und deshalb ist das Buch genannt:

Der unwandelbare Seelengrund.

TCHÔNG-YÔNG.
DER UNWANDELBARE SEELENGRUND.

VORWORT DES GELEHRTEN

TSCHHING-TSÈ.

Der Gelehrte *Tschhîng-tsè* sagt:

Tchông (allgemein betrachtet) ist das, was sich nicht neigt und was nicht abweicht, was untrüglich, unzweifelhaft ist, die Wahrheit.

Yông ist das, was sich nicht ändert, das Unwandelbare und Unveränderliche, das Ewige.

Hier (im religiös-philosophischen Betracht) ist:

Tchông das im Universum sich uns manifestirende wahre *Táo* (Gottheit).

Yông das im Universum sich uns manifestirende ewige unwandelbare *Lý*.

Dieses Buch gibt uns Aufschluss über die Gesetze und Vorschriften, durch welche wir, nach der Lehr-

ansicht der Schule des Confucius, Geist und Herz bilden und zur höchsten Vortrefflichkeit hinführen können.

Tsè-ssè, der fürchtete, dass die nur traditionelle Lehre im Laufe der Zeit durch Irrthümer entstellt werden könnte, schrieb diese Doctrin nieder und übergab die Schrift dem *Méng-tsè*.

Dieses Buch spricht zuerst von dem Einen, dem *Lý*, dem ewigen Geist Gottes, der ausströmend alle Dinge schuf, die endlich allesammt in der Rückbildung zur Einheit wieder das Eine, das *Lý*, der ewige Geist Gottes werden.

Denn in seiner Ausbreitung, da erfüllt und umfasst das *Lý* alle Theile der Welt.

Und in seinem Für-sich-sein, da ist es das still und geheim im Verborgenen waltende Reingeistige.

Der Genuss, den das Buch gewährt, ist grenzenlos für alle, die es wahrhaft studiren.

Wer es in rechter Weise studirt, mit Fleiss, Mühe und Bedachtsamkeit, der wird sich den herrlichen Inhalt zu eigen machen können. Aber, wenn man das Buch auch bis an das Ende seines Lebens benutzt, so wird man doch nie dahin gelangen, den tiefern Sinn vollständig zu durchdringen!

BEMERKUNGEN.

Tschhîng-tsè hat die Vorrede mit Begeisterung geschrieben, das zeigt das Original unverkennbar. Daraus entnehme ich, dass das Buch innern Werth hat, da nur

ein geistvoller Inhalt einen charaktervollen Mann so in Anspruch nehmen kann, dass er diesem sich ganz weihet.

Wer durch eine Schrift von problematischem Werth sich hinreissen lässt, vielleicht weil sie in eleganter Sprache geschrieben ist, der bleibt trotz aller sonstigen guten Eigenschaften ein Schwärmer, ein Enthusiast.

Da aber nicht denkbar, dass ein Verein gelehrter Männer, eine Akademie der Wissenschaften, die Vorrede zu einem classischen Buche von einem Schwärmer und Phantasten schreiben lassen wird, so folgt, da die Vorrede doch mit Begeisterung geschrieben ist, dass der Inhalt wahren Werth haben muss.

Tschhîng-tsè nennt uns des Buches Inhalt, für den sein Herz in Flammen auflodert. Es ist das *Lý*, das in seiner Ausbreitung alle Theile der Welt erfüllt und in seinem Für-sich-sein, das still und geheim im Verborgenen waltende Reingeistige ist.

Ist nun das *Lý* der waltende, allmächtige, allgegenwärtige Geist Gottes, von dem wir selbst uns angehaucht und dadurch lebensdurchwärmt, und dadurch im eigentlichsten Sinne des Wortes begeistert fühlen, so muss der, welcher über das uns Belebende schreibt, davon in höherm Grade durchglüht werden.

Wenn aber das *Lý* dies nicht ist, wenn es, statt des lebendigen Odems ein todtes Princip ist, so kann sich niemand dadurch erwärmt fühlen, da ein Princip überhaupt erst dann einen Werth erlangt, wenn man ihm einen beilegt, niemals aber kann ein solches, auch wenn es mit den bedeutsamsten Attributen ausgestattet wird, zu einer aus dem Tiefsten der Seele kommenden Begeisterung hinreissen.

Mir sagt des Buches Inhalt, dass es vom lebendigen Odem Gottes durchweht ist, daher begreife ich die Begeisterung des Gelehrten *Tschhîng-tsè*, aber es ist mir auch verständlich, warum Rémusat den Gelehrten *Tschhîng-*

tsè einen „Enthusiasten“ nennt; denn Rémusat hält das *Lỳ* für ein Princip. Er sagt:

„Ce livre commence par un seul principe; au milieu il se repand sur mille objets différents; à la fin, il se réserre pour revenir au même principe. Dans son extension, il remplit les six parties (l'univers); dans son réserrement, il revient sur ce qu'il y a dans la nature de plus subtil et de plus caché. Sa saveur est inépuisable: tout y est vérité et science. Ceux qui le liront bien, pourront, à force d'attention et de travail, parvenir à l'entendre; mais quand ils passeroient leur vie à l'étudier, ils ne pourront jamais en épuiser le sens.“

Nach dieser Uebersetzung, in welcher *Lỳ* durch principe wiedergegeben wird, ist es begreiflich, dass der Uebersetzer den Meister *Tschhîng-tsè* einen „Lettré enthousiaste“ nennt.

Aber eben an dieser Stelle gesteht Rémusat, dass ihm darin viel dunkel geblieben ist, indem er erklärt:

„Cette importante matière y est effectivement traitée avec profondeur, mais quelquefois avec obscurité.“

Die Dunkelheit und Unklarheit an diesen Stellen rührt für Rémusat davon her, dass zu seiner Zeit die Bedeutung der meisten conventionellen philosophischen Schriftzeichen (wie hier das *Lỳ*) noch unbekannt war. Kennt man die correcten Ausdrücke für diese Zeichen, dann schwindet das Dunkel der Nacht und die Sonne sendet ihre Lichtstrahlen.

Wenn dagegen *Tschhîng-tsè* am Schluss seiner Vorrede selbst sagt, dass man nie dahin gelangen werde, den tiefern Sinn des Buchs vollkommen zu durchdringen, so ist das deshalb richtig, weil das Buch von der Erkenntniss Gottes handelt, und auch wir, nach Jahrtausenden, müssen eingestehen, dass wir, trotz Lehre und Offenbarung, nicht durchdringende Erkenntniss von Gott haben.

Dazu kommt aber, dass die chinesische Religions-

philosophie lehrt, dass Gott nur erkannt werden kann, wenn wir uns selbst von Grund des Herzens aus erkannt haben; daher wird das Buch für alle diejenigen vollständige Dunkelheit, tiefe Finsterniss enthalten, deren eigenes Inneres unerhellet blieb, und die kein Verlangen tragen, dasselbe aufzuhellen und aufzuklären.

Tschhîng-tsè hat daher recht, wenn er sagt:

„Den tiefern Sinn vollständig zu durchdringen, dahin wirst Du bis zum Ende Deines Lebens nicht gelangen.“

Wir aber werden hoffentlich mit einstimmen können, wenn er voll Begeisterung ausruft:

„Das Buch gewährt unendlichen Genuss dem, der es recht zu lesen versteht.“

ERSTES KAPITEL.

§. 1. Vom Himmel wurde dem Menschen die Mitgabe des göttlichen Geistes, dadurch wurde seine Natur zur göttlichen Natur erhoben.

Das also, was in unserer Natur in Uebereinstimmung mit jener Mitgabe des Himmels ist, wird das *Táo* (das Göttliche) genannt.

Und richten wir unsere Gedanken darauf, das *Táo* kennen zu lernen, und in uns zur Klarheit zu bringen, so heisst das Religion.

BEMERKUNGEN.

Der ganze erste Paragraph ist nur eine, wenn auch eigenartige und fremd klingende Definition des Schriftzeichens *kiáo*, d. i. Religion!

Das ist ein überraschender Anfang, da das Hinstreben nach dem Höchsten, sowol in Erkenntniss als Moral, dem Verharren in der Mitte und in der Mittelmässigkeit widerspricht.

Die frühern Uebersetzer haben deshalb auch vermieden, das Schriftzeichen *kiáo* durch das entsprechende

Wort auszudrücken; sie haben Doctrin, Instruction etc. dafür gewählt. Nun wird zwar die christliche, die buddhistische und jede andere Religion in China *kiáo* genannt, aber gesetzt auch, *kiáo* müsse durch Doctrin übersetzt werden, so ist die Doctrin von der Erkenntniss Gottes doch jedenfalls Religion.

Es muss also bewiesen werden, dass von der Erkenntniss Gottes die Rede ist. Dieser Beweis soll durch Darlegung der einzelnen philosophischen Begriffsbestimmungen erbracht werden.

Der erste Satz würde, wenn wir die beiden philosophischen Ausdrücke, die besonders erklärt werden müssen, vorläufig unübersetzt stehen lassen, schematisch lauten:

„Des Himmels *míng*, es heisst *síng*.“

Hieraus ergibt sich, dass *míng* vom Himmel stammt, etwas Himmlisches ist, und da dasselbe ein Gebot, oder eine Gabe oder eine Willensäußerung des Himmels ist, so ist dieser, der Himmel, da er anthropopathisch etwas gibt, gebietet oder will, nicht das Himmelsgewölbe, sondern personell zu denken. Es ist daher vom Himmelsheerrn, von Gott, die Rede.

Des Himmels *míng* wird nun dem *síng* gleichgestellt. *síng* aber heisst „Natur“, und wenn vom Menschen die Rede ist, die Menschennatur.

Hieraus folgt, dass der Mensch mit Gott etwas gleich und gemeinsam hat.

Was dies Gemeinsame, oder das göttliche *míng*, das *síng* genannt werden darf, ist, erfahren wir aus J. Klaproth's „Supplement au Dictionnaire chinois par Mr. De Guignes“ (S. 79), woselbst die übereinstimmende und die contrastirende Bedeutung der beiden Schriftzeichen sehr deutlich angegeben wird:

„*míng* und *síng* sind identisch mit *Lý*. Insofern dies den Wesen mitgetheilt wird, heisst es *míng*, insofern es von den Wesen empfangen wird, heisst es *síng*.

Fragen wir nun nach dem *Lỳ*-Begriff, so erhalten wir ebendasselbst, S. 78, zur Antwort:

„*Lỳ* est immateriale et aeternum.“

Lỳ ist also das Immaterielle und Ewige, das Absolute, das Reingeistige, das Unveränderliche und Unvergängliche, und da wir wissen, dass *Lỳ* dem *míng*, das vom Himmel kam, identisch ist, so ist *Lỳ* der Geist Gottes.

míng ist also die Einwirkung Gottes auf die Welt, der Wille Gottes,

síng ist die Natur des Alls, der Creatur, des Menschen.

Da nun *Lỳ* der Geist Gottes, und identisch mit *míng*, dem Gebenden, und *síng*, dem Empfangenden ist, so erhalten wir das Resultat, dass

nach dem Willen Gottes ein Himmelsstrahl seines Geistes sich unserer menschlichen Natur eingegeben und diese so zur göttlichen Natur erhoben hat.

Der Sinn des für uns nur schematischen Ausdrucks:

„Des Himmels *míng*, es heisst *síng*“

bleibt daher ungeschmälert und unerweitert, wenn es in der uns verständlichen Weise ausgesprochen wird:

„Vom Himmel wurde dem Menschen die Mitgabe des göttlichen Geistes, dadurch wurde seine Natur zur göttlichen Natur erhoben.“ —

Der zweite Satz lautet schematisch:

„*sǒ síng*, so heisst das *Táo*“.

Das Schriftzeichen *síng* ist dasselbe, wie im vorigen Satz; unbekannt ist daher nur das Verbum *sǒ* und das Object *Táo*.

Das Schriftzeichen *Táo* ist, in philosophischen Schriften verwendet, ebenfalls ein abstracter und conventioneller Ausdruck, wie dies Rémusat vom Schriftzeichen *Tchōng* (s. die Einleitung, S. 6) ausgesagt hat.

Ursprünglich bedeutet *Táo* die Weisung, der Weg (moralisch der rechte Weg), das Gesetzliche, die Vernunft,

die Ordnung der Dinge, der Gang der Ereignisse, der Weg oder das Fortgehen zum Seienden, die Bedingungen des Seiens etc.

Rémusat hat versucht zu *Táo* die philosophische Deutung zu geben. Er sagt:

„Dieses Wort scheint mir nicht gut übersetzt werden zu können, es sei denn durch das Wort *λόγος* in dem dreifachen Sinne von souverain-*être*, raison und parole etc.“

Hiermit war Rémusat auf dem rechten Wege, er hat aber das Ziel nicht erreicht, denn weder der Johanneische, noch der Patristische Logosbegriff, noch der der Stoa oder einer andern ältern Philosophenschule ersetzt das *Táo*.

Hätte dagegen Rémusat den Logos, wie auch „raison“ und „parole“ ausgeschieden, sodass nur das eine zutreffende Wort „le souverain-*être*“ stehen geblieben wäre, dann hätte er das Wirrniss lösen, hätte die Welt über die heiligen Bücher der Chinesen belehren können, da ihm bis auf die Kenntniss der philosophischen, abstracten und conventionellen Ausdrücke, viel gediegenes Wissen und elegante Mittheilungsweise zu Gebote stand.

In den ältern chinesisch-philosophischen Schriften ist unter *Táo* immer das höchste Wesen zu verstehen.

Laò-tsè definirt das *Táo* im 25. Kapitel seines *Táo-tě-kīng* folgendermassen:

„Wir müssen es als den Schöpfer der Welt ansehen, seinen Namen weiss ich nicht, wenn ich ihm aber gleichwol einen Namen geben soll, so will ich es *Táo* nennen.“

Und was ich dort in den Bemerkungen zu diesem 25. Kapitel hinzugefügt, das lässt sich auch hier festhalten:

„Der im Himmel thronende Erschaffer und Weltregierer, der im Walten der Natur sichtbar werdende Geist und die im Ideal der Menschenwürde hervortretende Gottesidee sind vereint in der einen Natur des *Táo*.“

Das wäre eine Analogie der Trinität!

Und bis zu dieser hin ist der Begriff des *Táo* bei beiden Philosophen übereinstimmend. (Vgl. unten Kapitel 22.)

So viel für jetzt über den Begriff *Táo*.

Das Schriftzeichen *sǒ* heisst zunächst „conformare“; dann erhalten wir die auch zutreffende Bedeutung:

„Was daher das *síng*, die Menschennatur so harmonisch eingerichtet hat, das ist das *Táo*!“

sǒ kann aber auch bedeuten: „conform, gleich, ähnlich, in Uebereinstimmung sein“; dann erhalten wir den Sinn:

„Das, was in Uebereinstimmung mit dem *síng*, dem göttlichen Theil unsers Wesens ist, wird das *Táo* genannt.“

Dadurch ergibt sich, mit dem vorhergehenden Satz zusammengefügt, der im Text gegebene Wortlaut:

„Das also, was in unserer Natur in Uebereinstimmung mit jener Mitgabe des Himmels ist, wird das *Táo* (das Göttliche) genannt.“

Der dritte Satz endlich, ebenfalls schematisirt, lautet: *sieou Táo*, das heisst *kiáo* (Religion).

sieou heisst aber „bilden, ausschmücken, ornare, veredeln, ausbilden“.

Wollten wir aber sagen:

„Wenn wir das Göttliche ausschmücken, verschönern, veredeln, so heisst das Religion“ —

so hat das in directer Ausdrucksweise für uns keinen rechten Sinn, da wir Gott als das Höchste, als die absolute Vollkommenheit betrachten. In der Doctrin des Confucius ist aber die Stelle so gemeint und so gewollt, und wenn man in den tiefern Sinn der Lehre des Confucius eingedrungen ist, dann hat diese Lesart ihre volle Berechtigung.

Aus den wenigen Worten *T'sè-ssē's* wird uns die

Grundidee der Lehre des Meisters und daraus obige Lesart deutlich werden.

Wir haben erfahren, dass der Menschennatur die Gabe des Himmels (*míng*) wurde, und dass dieses *míng* gleich dem Geist Gottes ist.

Der Mensch muss demnach, wenn er zum Vollbewusstsein seines Selbst kommt, sich auch Gottes bewusst werden, er muss, wenn er sich in Wahrheit kennen lernt, auch Gott kennen lernen. Er muss also auch, wenn er sich veredelt, zu einem reinern und edlern Gottesbegriff gelangen.

Dahin aber ist das *sieoũ-Táo* zu verstehen, dass wir unser Herz läutern und veredeln sollen, um dadurch zu einem geläuterten Begriff des Höchsten zu kommen, dass wir zur tiefern Erkenntniss unsers Selbst und dadurch zur tiefern Erkenntniss Gottes dringen sollen, sodass endlich mit dem vollständig geläuterten Herzen das wahre Gottesbewusstsein zugleich erreicht wird.

Der Weg zur geläuterten Gotteserkenntniss aber ist Religion.

Und nun vermögen wir den Inhalt des ersten Paragraphen des *Tchōng-yōng* in unsere Ausdrucksweise umzustellen:

— „Der Himmel gab dem Menschen das herrlichste Gnadengeschenk, er gab ihm seinen göttlichen Geist ein.

„Das nun, was in der Menschennatur von dem himmlischen Ursprung Zeugnis gibt, wird das *Táo*, das Göttliche genannt.

„Und unsere Pflicht wird es sein, dahin zu streben, dass wir diese Zeugenschaft in Evidenz treten lassen, indem wir uns veredeln.

„Wenn wir dies vermögen, so werden wir wahre Erkenntniss Gottes erlangen, und wie wir das vermögen, das soll uns eben durch diese *Táo*-Doctrin, durch diese Religionslehre vermittelt werden.“

In dieser Definition ist nun von einem Juste Milieu, von einer goldenen Mittelstrasse nichts berichtet worden, dagegen wird eine Erklärung der *Táo*-Doctrin gegeben.

§. 2. Das *Táo* aber ist es ja, das nicht für einen Augenblick von uns getrennt gedacht werden kann, denn könnte es getrennt gedacht werden, so entspräche dies der wahren *Táo*-Idee nicht.

Darum prüft der Weise mit um so grösserer Aufmerksamkeit sein inneres Seelenleben, obschon er dies nicht sehen kann, und forscht mit Eifer und Sorgfalt nach demselben, obschon es seiner Sinneswahrnehmung sich entzieht.

BEMERKUNGEN.

Und diese Doctrin wird in genialen und gewaltigen Zügen cartonnirt, sodass wir selbst aus diesen ersten Anfängen zu beurtheilen vermögen, dass eine Meisterhand vorgezeichnet hat und ein Meister lehrt. Denn reduciren wir die grossartigen Umrisse auf einen übersichtlichen Massstab, so erkennen wir, dass das *Táo*, weil es das genannt wird, was in unserer Menschennatur in Uebereinstimmung mit der Mitgabe des Himmels ist, die wir gleich dem Geist Gottes gefunden haben, mit diesem Wesensgleichheit haben muss.

Das *Táo* ist also (nach §. 2) der Menschennatur immanent und kann nicht auf einen Augenblick von derselben getrennt gedacht werden, denn es entspräche sonst der wahren und rechten *Táo*-Idee nicht — *fēy Táo yè*.

Dieser Schluss klingt recht eigenthümlich; dennoch findet sich ein sehr ähnlicher Ausdruck in ganz demselben Sinne im ersten Kapitel des *Táo-tě-kīng* von *Lào-tsè*.

fēy, habe ich dort erklärt, ist zwar im allgemeinen eine der vielen Negationen, aber es entkleidet das Wort, bei dem es steht, nicht sämtlicher Attribute, sondern nur einiger, es heisst in seiner eigentlichen Bedeutung — „nicht richtig, nicht vollständig, nicht ganz“.

Dann heisst *fēy-Táo-yè* in der Zusammensetzung: „So ist es ja eben nicht das rechte und wahre *Táo*.“

Daraus ergibt sich, dass Confucius nicht etwa das *Táo* nur im Menschen kennt, und ein *Táo*, das den Menschen fern, etwa im Himmel, von wo es herkommt, nicht zu finden sei, sondern er weist nur darauf hin, dass wenn wir uns das *Táo* fern den Menschen denken, dies nicht die hinreichende, die vollkommene, rechte und wahre Idee davon ist.

Immerhin erhalten wir auf die Frage: „Wo ist das *Táo*?“ die Antwort: Hier und dort (und überall). Ein tieferes Eingehen auf die Frage ist hier verfrüht.

Der Nachdruck aber, der darauf gelegt wird, dass das *Táo* auch nicht den kürzesten Zeitmoment getrennt von der Menschennatur, sich entfernend von derselben, gedacht werden kann, zeugt dafür, dass es keinen Menschen gibt, der nicht im tiefsten Seelengrund das *Táo* hätte, zeugt aber auch für die Unveränderlichkeit desselben und das ist dieselbe Eigenschaft (*yōng*), die dem *Tchōng* (Titel des Buchs) zukommt, sodass wir hieraus schliessen dürfen, dass es das *Táo* ist, dem im Titel *Tchōng-yōng* ein entsprechender metaphorischer Ausdruck gegeben wurde, um so mehr, weil vorausgesetzt werden darf, dass die Erklärung des Titels in den ersten Paragraphen stattfinden wird, und weil der Anfang des zweiten Paragraphen: — „*Táo yè tchè*“, deutsch: „Das *Táo*, das ist

es ja eben etc.“ — zeigt, dass ein gewaltiger Accent auf das *Táo* gelegt wird.

Aber der Schluss des ersten Paragraphen sagt schon, dass des ganzen Buches Inhalt der Erforschung des *Táo* gilt, dass wir dies durch Erkenntniss unsers Selbst erforschen können und erforschen sollen.

Dass wir das *Táo* kennen lernen sollen, ersehen wir aus den Worten:

„Deshalb forscht der Weise mit Eifer und Sorgfalt nach dem, was seiner Sinneswahrnehmung entgeht (dem *Táo*).“ Denn das heisst:

„Wer das *Táo* nicht mit Eifer und Sorgfalt zu erforschen sucht, kann nicht weise genannt werden.“

Und wir können das *Táo* kennen lernen durch Selbsterkenntniss, durch das Erforschen von dem in uns, was den Sinnen nicht wahrnehmbar ist, weil ja das *Táo* unzertrennlich mit uns ist, auch nicht für einen einzigen Augenblick von uns sich trennend gedacht werden kann. Sonach haben wir aus den ersten Zeilen schon viel und Eigenthümliches erfahren, denn

so weit zurück wir immer schauen mögen, so weit ringsum wir sehen können, für den Gedanken, der in dem zuletztgenannten Ausspruch enthalten ist, finden wir keinen frühern Denker als Confucius. Mag er sich immerhin in seiner bescheidenen Weise nur den Wiederhersteller der Lehren der alten weisen Könige nennen, was wir von diesen wissen, ist nur das, was wir von ihm wissen, denn er hat diese Schriften restaurirt und durch ihn sind sie auf die Nachwelt gekommen. So deutlich aber, wie in seinem *Tchōng-yōng* wird man den Gedanken, dass der Mensch durch Selbsterkenntniss zur Erkenntniss Gottes gelangen kann, in jenen restaurirten Werken nirgends ausgesprochen finden.

Nur *Lào-tsè* hatte schon ähnlichen Gedanken vor Confucius Ausdruck gegeben (Kapitel 16, 31 etc.). Doch

ist es nicht genau dasselbe, weil *Lào-tsè* alsbald zur Transscendenz des *Táo* übergeht, während Confucius, an dieser Stelle und auch später noch, so fest zur Immanenz desselben steht, wie der deutsche Denker, Meister Eckhart, wenn er sagt:

S. 72. „Man soll Gott nicht erforschen, noch auf ihn achten ausser sich selbst, sondern insofern er mein eigen und in mir ist.“ —

S. 81: „In dem Wesen unserer Seele können wir Gott sehen und erkennen und je mehr ein Mensch in diesem Leben dem Wesen der Seele mit seiner Erkenntniss nahe kommt, desto näher ist er der Erkenntniss Gottes.“ —

In ihm — dem Menschen selbst — ist Gott, darum forscht der Weise, dem an der Erkenntniss Gottes gelegen, der sich der Immanenz Gottes, des *Táo* in ihm, bewusst ist, mit grösster Sorgfalt nach dem in ihm selbst, was seiner Sinneswahrnehmung entgeht.

§. 3. Das also, was wir nicht mit den Augen sehen können, das Verborgene, Unsichtbare,

das also, was wir nicht mit den äussern Sinnen wahrnehmen können, das Unkörperliche, Immaterielle,

das ist es demnach, was der Weise mit so grosser Aufmerksamkeit prüft, d. h. sein eigenes Inneres, seine tiefsten Herzensregungen, die ihm allein bekannt sind.

BEMERKUNGEN.

Der Weise also denkt nach über sich selbst (§. 3), über seine Seelenkräfte, Geistes- und Herzensregungen; er widmet sich der auf Selbstbeobachtungen gegründeten

Psychologie und da er nach dem höchsten Ziele, nach dem sittlichen Ideal strebt, so wird dieses, sein Streben, auch auf die Ethik gerichtet sein.

Aber diese Ethik ist hier ein so umfassender Begriff, dass sie nicht nur das Staats- und Rechtsleben einschliesst, wie alle philosophischen Systeme der Alten, nicht nur einen Tugendbegriff definirt, der weit über unsern Ideen von demselben steht, sondern auch die Erkenntniss Gottes, die Religion, aus sich heraus organisch entwickeln lässt!

Da aber Confucius im *Tá-Hiö* schon die Grundlagen der Ethik gegeben und sein Schüler *Tsêng-tsè* diese weiter ausgeführt hat, die Ethik aber, insofern sie ihr wissenschaftliches Urtheil über das zu erkennen gibt, was sich in unserm Seelenleben vollzieht, nachdem wir uns dessen bewusst geworden, die Psychologie umschliesst, so kann es kein Sprung, keine logische Absurdität genannt werden, wenn *Tsè-ssè* in dem folgenden Paragraphen (4 und 5) alsbald zwei Sätze als Axiome aufstellt, die beide nur durch die höchste Denkarbeit nach den extremen Richtungen des Lösens und Bindens gefunden werden können.

§. 4. Sind in der Seele Freude und Lust, Zorn und Aerger, Trauer und Schmerz, Ergötzen und Vergnügen noch nicht erweckt, noch nicht zum Ausbruch gekommen, so heisst das — *Tchōng* (der Seelengrund).

Wofern aber die Gefühle und Herzensregungen zwar bereits erwacht und zum Ausbruch gekommen sind, doch vollständig von Vernunft und Willenskraft in Schranken gehalten werden, so nennt man das die Harmonie der Seele.

BEMERKUNGEN.

Die deutsche Uebersetzung gibt weder die philosophisch-mystische Bedeutung, die im ersten Satze des Originals liegt, noch die religiöse, die der zweite enthält, noch den brillanten Gedanken, der in der Zusammenstellung beider hervorleuchtet, auch bereitet sie nicht genügend auf den nächsten Paragraphen vor, aber sie lässt immerhin den sehr wichtigen Umstand erkennen, dass *Tchōng* nicht die Mitte, nicht das Medium, nicht die Mediocritas ist.

Die frühern Uebersetzer bleiben beim Medium.

Intorzetta z. B. sagt: „Sonach kann man von den Leidenschaften, als da sind Freude etc. . . . bevor sie herausschlagen oder hervorkommen, sagen, sie seien das medium oder in medio, weil sie bis dahin sich gegen das Zuviel oder das Zuwenig indifferent verhalten.“

Verständigerweise kann man aber von Dingen, die nicht existiren oder aber als ausdrücklich noch nicht existirend gedacht werden sollen, nicht sagen, dass sie die Mitte hielten zwischen dem Zuviel und Zuwenig.

Wir sollen uns aber den Geist des Menschen frei von jeder Gefühlsregung, frei von Freude und Schmerz, von Lust und Kummer und Sorgen denken, was bleibt denn dann anderes übrig als der reine Geist an sich oder das Reingeistige. Oder aber, da wir aus dem Anfang ansehen, dass dem Menschen vom Himmel die Mitgabe des göttlichen Geistes wurde, so werden wir für das Reingeistige — den Geist Gottes zu setzen haben.

Nicht solchen Ausdruck aber finden wir im Original, sondern den metaphorischen *Tchōng*. Es kommt also darauf an, auch im Deutschen ein entsprechendes Bild zu finden.

Stellen wir uns daher das Herz als Receptaculum der Seele vor, und nun sollen die Triebe und die Regungen derselben ein wohlgefälliges organisches Ganzes bilden,

einen Rosenstrauch etwa, dem weder die duftigen Blüten, noch auch die Dornen fehlen. Hier können wir nun die Bedingungen erfüllen, die, nach den in den gegebenen Sätzen enthaltenen Forderungen, sich so streng gegenüberstehen, wie lösen und binden, wie abstrahiren und combiniren.

Lösen wir demnach zunächst. Denken wir die Rosen und die Dornen hinweg, die Blätter fort, die hervorsprossenden Triebe und Reiser zurückgezogen, kurz den Strauch zurückgebildet bis in sein Innerstes hinein, was bleibt dann übrig? — die Wurzel!

Binden wir dagegen, so erhalten wir als Bild für die Seele in ihrer Totalität als harmonisches Ganzes betrachtet, den Rosenstrauch zu voller Blüte und voller Kraft prachtvoll entfaltet, aber nicht im wilden und zufälligen Durcheinander, sondern zusammengehalten und in Eins gebracht durch das starke Band der Besonnenheit, Einsicht und Intelligenz.

Aber hier müssen wir auch die Allegorie für das Gesamtbild verlassen, denn jenes haltende Band ist innen und geistig und der schaffende Künstler hat seine Kraft, seine Idee, sein Wesen hineingethan.

Das obige Bild von der Wurzel aber bitte ich festzuhalten, denn es tritt bedeutungsvoll auf im nächsten Paragraphen. Das Schriftzeichen *pèn*, das „Wurzel“ bedeutet, ist die Metapher für den Grund, der alle Folgerungen, für die Ursache, die alle Wirkungen bedingt, sie ist das einzige Unbedingte, alles Bedingende, die absolute Causalität.

Wir können daher im Deutschen mit der Abstraction noch weiter zurückgehen, wir dürfen für die Wurzel den Grund setzen, und da dies der Grund der Seele, also der Seelengrund ist, so gewinnen wir dasselbe Bild, welches auch deutsche Mystiker verwendet und dem Göttlichen gleichgestellt haben:

„Der Grund Gottes und der Grund der Seele sind ein Wesen“, sagt Eckhart (s. Lasson, S. 149).

Es ist augenblicklich zu erkennen, dass der Seelengrund des Eckhart mit dem *Tchōng* des Confucius identisch ist.

Wir sind zum *Tchōng* gelangt, indem wir uns die Herzensregungen und Leidenschaften, die Triebe und Kräfte der Seele noch nicht entstanden, noch nicht hervorgesprossen dachten. Mit andern Worten: Wir sollen die Eigenschaften der Seele wegdenken; dann bleibt die Unterlage (der Grund).

Wir sollen die Wirkungen der Seele wegdenken; dann bleibt die

Ursache (der Grund).

Wir sollen die Accidenzen der Seele wegdenken, dann bleibt das

einfache Wesen der Seele.

Und so sagt Eckhart (s. Lasson, S. 97):

„Den Process, den die Seele im Denken beginnt, muss sie, getrieben durch die innere Nothwendigkeit ihrer vernünftigen Anlage, fortsetzen bis ans Ende. Mit unaufhaltsamem Drange strebt sie danach, den allgemeinsten schlechthin einfachen Begriff zu erfassen; dieses Einfache ist somit von vornherein in ihr als ihre Anlage, ihre wesentliche Form, zu der sie wieder zurückzukehren hat. In ihrem Grunde ist somit die Seele jenes Allgemeinste selber; dies ist aber das Absolute und mit anderm Ausdrücke Gott. Die Seele in ihrem Wesen ist Gott und in aller Verhüllung und Entstellung bleibt sie wesentlich Gott.“

Wir sehen also, dass Eckhart durch dieselbe Abstraction zum Seelengrund, wie Confucius' Schüler zum *Tchōng* kommt; das deutsche Wort „Seelengrund“ wäre demnach das entsprechendste für *Tchōng*. Aber vielleicht genügt das noch nicht, genügt um deswillen nicht,

weil *Tchōng* seiner Grundbedeutung nach doch immerhin die Mitte, die richtige Mitte, den Centralpunkt anzeigt. Nun gut, auch die Unzufriedenen sollen befriedigt werden. Es kommt dann darauf an, für das Wesen der Seele einen bildlichen philosophischen Ausdruck zu gewinnen, der der bildlichen Bedeutung von *Tchōng* vollkommen entspricht.

Ein solcher Ausdruck aber, und ganz in der oben-angedeuteten Bedeutung, findet sich bei den Neuplatonikern, bei dem Hauptvertreter jener Philosophenschule, bei Plotin.

Lasson sagt daher im Schlusskapitel seines geistreichen Buchs („Meister Eckhart“, S. 348):

„Das Seelencentrum des Plotinus ist der nächste Vorläufer der Eckhart'schen Lehre vom Fünklein der Seele (dem Seelengrund).“

Hier haben wir selbst im Ausdruck genau den Begriff des *Tchōng*, und es erübrigt nur, auch für das Absolute, das dem Seelengrunde, also auch dem Seelencentrum gleich sein soll, in der spätern Philosophie den entsprechenden Ausdruck zu finden.

Solcher Ausdruck existirt aber ebenfalls bei Eckhart (S. 135):

„Insofern Gott in allen Dingen ist, ist er aller Seelen Seele. Er ist aller Naturen Natur, weil er aller Naturen Natur an sich hat ungetheilt. Gott ist das Centrum aller Dinge.“

Nun wissen wir zwar, dass der Meister Eckhart das Wesen der Seele und das Wesen Gottes in Eins setzt, auch von den ältern Philosophen wird demselben Gedanken Ausdruck gegeben (λόγος—νοῦς); dagegen haben wir von Confucius bisjetzt nur gelernt, dass die Seele wesentlich mit dem *Táo* übereinstimmen soll. Wollte aber Confucius unzweifelhaft zu erkennen geben, dass Wesensgleichheit in beiden vorhanden sei, dann müsste

dem Absoluten, dem Urquell alles Seins, um die Begriffsübereinstimmung im Worte zu zeigen, die bildliche Bezeichnung *Tchōng* ebenfalls gegeben sein.

Der §. 5 ergibt, dass dies der Fall ist, woraus folgt, dass *Tchōng* nicht durch „Mittelstrasse“ übersetzbar ist.

Zuvor aber bitte ich, die beiden Sätze des §. 4 einander gegenüberstellen zu wollen, wir erhalten dadurch einen Einblick in die Denk- und Sinnesweise des Confucius, der im ersten Satz als Philosoph, im zweiten als Theologe spricht.

Zuerst sagt er, dass der Intellect des Menschen im Stande ist, von allen Gefühlsregungen, die das Herz erfüllen, zu abstrahiren und hinunter zu tauchen bis zum Grund der Seele, und definirt, dass dieser Seelengrund, dieses *Tchōng* das allgewaltigste Denkresultat ist. Es ist das Reingeistige, das Absolute selbst.

Aber so gross das Resultat sein mag, so wird es doch nur durch den kalt berechnenden, auflösenden, vivisequirenden Intellect erhalten. Keines unserer Gefühle, die ja ausdrücklich ausgeschlossen wurden, durch die allein aber wir beglückt, erwärmt, gehoben, beseligt werden können, wird dadurch berührt. Der Intellect zeigt uns zwar das Göttliche, ist aber das Göttliche nicht selbst. Der Intellect belehrt uns nur, dass das Göttliche im Grunde unserer Seele in der Wurzel liegt, aus der all unsere Gefühle entspringen. Dieses Zeigen und Belehren ist philosophische Deduction.

Nun aber spricht der Theologe Confucius von der Harmonie der Seele, er verkündet, dass die Gottesidee in der Seele des Menschen sich dann ausspreche, wenn die Gefühle erwacht, entfaltet, lebendig sind, nur dürfen sie nicht schwanken und haltlos wild umherirren, sondern sie müssen alle in wohlthuende Uebereinstimmung, in eine Einheit gebracht sein, durch den innern

Selbstbeherrscher, durch die innere Kraft. Das ist die Harmonie der Seele.

Denn wenn unter Harmonie verstanden wird: Verschiedenartiges zu vereinen zu einer wohlthätigen, das Gemüth befriedigenden und beglückenden Gesamtheit, dann kann man wol auch von einer Harmonie der Seele sprechen und darunter verstehen: die belebenden und lebendigen Herzensregungen zuerst zu vollendeter Klarheit bringen und sie vereinigen und beherrschen lassen durch Willenskraft und stete Besonnenheit, denn so und nur so entsteht ein vollendetes und gediegenes, innerlich beseligtes Ganzes, das nur das Eine, sein tiefstes Wesen, zum Ausdruck bringt.

Oder nach den Worten des Meisters *Laò-tsè* im 10. Kapitel seines *Táo-tě-kīng*:

„Wenn wir mit aller geistigen Kraft danach streben, dass das reinere und bessere geistige Selbst — Vernunft und Willenskraft, das weniger reine Begehren so in seine Gewalt bekomme, dass das Selbst ein einiges harmonisches untheilbares Ganzes werde.“

„Dann wird man“ — setzt *Laò-tsè* weiter hinzu — „die Himmelsthore öffnen und schliessen, dann wird man die geheimen Werkstätten der Natur belauschen können. Vollständig klar ist der Blick nach allen Seiten hin gerichtet.“

Das nennt man die harmonische Durchbildung, durch die man zum Ideal des Charakters gelangt, welches ja auch für uns die innere Glückseligkeit bedeutet, das beseligende Gefühl der Gottinnigkeit, das *Táo*, d. i. den Gott im Herzen bekundet.

Wenn Confucius so lehrt und offenbart, so ist es wol richtig, dass er sich zuerst als Philosoph erweist, indem er uns intellectuell einen mystisch-philosophischen Gottesbegriff lehrt, um uns dann als Theologe für die lebendige Gottesidee, die in unserm Herzen liegt, zu begeistern.

Oder besser und analog der geistvollen Redeweise eines Ed. von Hartmann („Bausteine der Religion der Zukunft“) zeigt uns Confucius zuerst „das innere und eigentliche Wesen der Gottheit, die Spitze der Metaphysik, wie sie sich vor dem Forum der Vernunft allein rechtfertigt“, um im folgenden Satz „den Durst des religiösen Gemüths nach einem immanenten Gott zu stillen“.

§. 5. Das aber was wir *Tchōng* (den Grund der Seele) genannt haben, das ist auch des Universums erhabener Urgrund (Wurzel).

Das, was wir Harmonie genannt haben, das ist auch das die ganze Welt durchdringende und durchleuchtende *Táo* (das Göttliche).

Wenn wir dahin gelangen können, die Begriffe dieses Urgrundes (*Tchōng*) und dieser Harmonie in ihrer vollen Majestät zu fassen; dann würden wir wahrhaft ihn erkennen, der Himmel und Erde geschaffen hat und regiert, dann würden wir wahrhaft ihn erkennen, der alle Creaturen belebt und erhält.

BEMERKUNGEN.

Im §. 5 geht Confucius vom Mikrokosmos, der Beseelung des Menschen, zum Makrokosmos, der Beseelung des Universums, über; wir ersehen daraus, dass Confucius in der Seele des Menschen das Spiegelbild der Weltseele erblickt.

Dieser eminente Gedanke ist durch die neuere Weltanschauung nicht alterirt worden, nur weit erhabener erscheint uns seit Kopernicus die Weltseele. Auch in neuerer Zeit haben Schelling, Fechner u. a. dieser Weltseele ihre reichen Gedanken geweiht; und in neuester Zeit hat F. Rohmer seinen makrokosmischen Gottesbegriff der mikrokosmischen Menschenseele c. p. ebenso gegenübergestellt und erklärt, wie Confucius' Schüler einst vor Jahrtausenden.

Tsè-ssē macht dabei nicht viel Worte, aber die wenigen sind kraftvoll und treffend.

Schon die Parallelstellung der gleichzähligen Sätze der §§. 4 und 5 zeigt die Gedankentiefe:

„Sind die Gefühle in der Menschenbrust noch nicht erwacht, so heisst das *Tchōng*.

„Das *Tchōng* aber (der Urgrund der Seele) das ist auch des Universums erhabener Urgrund (Wurzel).“

Letzterer Satz steht schematisch so:

„Das aber, was wir *Tchōng* genannt haben, ist des Universums *tá pèn*.“

tá heisst „gross, erhaben“ und *pèn* hat, wie (S. 33) erwähnt, alle die Bedeutungen, die metaphorisch durch Wurzel ausgedrückt werden können, danach heisst *pèn*: „das Hauptsächliche, das Ursprüngliche, das Wesentliche, die Unterlage, die Anlage, die Ursache, der Grund, der Urgrund etc.“

Der Grund also und dieser wieder in den verschiedenen Deutungen als: „fundamentum, principium, initium, causa, ratio etc.“ Mithin ist die Uebersetzung, dass *Tchōng* des Universums erhabener Urgrund sei, richtig.

Was haben wir darunter zu verstehen?

Auf diese Frage erhalten wir zunächst die Auskunft, dass wir im *Tchōng* den erkennen werden, der (planmässig) den Himmel und die Erde geschaffen hat und regiert.

Vorher war das *Tchōng* im Menschen (mikrokosmisch) als das absolut Geistige und ahnungsvoll als der Geist Gottes gefunden. Hier dagegen heisst es, *Tchōng* sei des Universums erhabener Urgrund und kennen wir es, so würden wir den erkennen, der Himmel und Erde geschaffen hat und regiert. So wäre *Tchōng* der Wille Gottes zur Erschaffung der Welt und der Menschen und die Eingabe Gottes in seine Schöpfung und in das Menschenherz?

Wir werden dafür weitere Beweise finden.

Stellen wir nun die zweiten Sätze der §§. 4 und 5 zusammen:

„Wofern die Gefühle und Herzensregungen bereits erwacht und zum Ausbruch gekommen sind, doch vollständig durch Vernunft und Willenskraft in Schranken gehalten werden, so nennt man das die Harmonie.

„Die Harmonie aber ist (auch) das die ganze Welt durchdringende und durchleuchtende *Táo* (das Göttliche).“

Daraus ergibt sich, dass auch in dem durch die Vernunft und den bewussten Willen beherrschten Gefühlsleben des Menschen sich das Göttliche, das *Táo* ebenso offenbart wie im Weltganzen; wir haben also dieselbe Zusammenstellung von Mikrokosmos und Makrokosmos wie vorher. Der Schluss des Kapitels eint *Tchōng* und Harmonie zu einer Idee, und da wir für die Harmonie der Welt, die Definition davon, das die Welt durchdringende und durchleuchtende *Táo* setzen dürfen, so eint der Schlusssatz das *Tchōng*, — den Urgrund oder die unbedingte absolute Ursache der Welt, — mit dem *Táo*, oder dem in der Harmonie — der Schönheit und Zweckmässigkeit der Welt — sichtbar werdenden Göttlichen zu einem Wesen und gibt somit kosmologisch wie physikotheologisch das Dasein Gottes kund.

Wir haben also, wie §. 1 verspricht, eine Religionslehre zu erwarten, in welcher allerdings, nach Art der

Alten, Philosophie und Theologie harmonisch vereinigt werden.

Aber gerade in dieser Vereinigung zeigt sich des Meisters Geist. Denn die Philosophen, die nach der Erkenntniss des Höchsten gestrebt, und diese Erkenntniss ihrer Meinung nach erreicht und rationell begründet haben, konnten diese nie ein Gemeingut der Menschen werden lassen, weil sie zwar sehr gelehrt und in mancherlei Zungen zu den wenigen, die sie verstehen konnten, redeten, aber sie konnten nicht weissagen, sodass alle Welt sie verstanden hätte.

Die Theologen aber meinen, es genüge die Empfindung der nur zum Theil enthüllten Wahrheit, Vernunft und Verstand aber müsse sich als nebensächlich dem Glauben unterordnen.

So wird von den erstern hauptsächlich nur dem Verstand und der Vernunft Rechnung getragen, während Gefühl und Empfindung unberührt bleiben; bei den andern ist es umgekehrt, Gefühl und Empfindung werden in Anspruch genommen, Vernunft und Verständniss dagegen vernachlässigt.

Jeder solchen Theilung widerstrebt die Seele, da sie ein untheilbares einiges Ganzes ist und nach der Ansicht beider Gelehrtenklassen sein soll. Confucius hält diese Einheit der Seele aufrecht, und findet eben in dieser harmonischen Einheit, der Menschenseele sowol, als der Weltseele, das Göttliche.

Solche Männer jedoch, die zuerst mit eminentem Verstand, mit ungemeiner Denkkraft das Höchste erforschen, dabei aber sich nicht beruhigen, sondern das Resultat, welches sie gefunden haben, umzusetzen verstehen in begreifliche Wahrheit, in die Vaterliebe Gottes zu den Menschen, die Kindesliebe der Menschen zu Gott und in die Bruderliebe der Menschen zueinander, sind so selten, wie die Sterne erster Grösse im Vergleich zu den

Milliarden zur Milchstrasse schwimmenden mikroskopischen Sternen.

Ich habe eine Hauptstelle aus dem Meister Eckhart, dem Mystiker, citirt; sie sollte beitragen zur Erklärung der Lehre des Confucius, trotzdem muss ich hinzusetzen, dass Confucius auch ihn, den Mystiker, überragt. Denn in der Mystik sind von Anfang an Theologie und Philosophie so innig verflochten, dass sie in den meisten Fällen nicht voneinander gelöst werden können. Auch bei Eckhart findet diese Durchdringung ihre Lösung nicht, weil er von den ihm überkommenen Autoritätsprämissen aus den philosophischen Bau auführen will, daher mit seinen Consequenzen zu tollkühnen Schlüssen und unfasslichen, um nicht zu sagen absurden Resultaten gelangt.

Das Gegentheil finden wir bei Confucius, der zuerst die Begriffe klärt, dann die klar gewordenen Begriffe in die Welt der Gefühle und Ideale hineinträgt, wodurch er zu harmonischer Durchbildung und innerer Klarheit gelangt und so auch seine Lehre mit überzeugender Wahrheit vorzutragen im Stande ist.

Nach Confucius' Lehre ist also *Tchōng* der dem Menschegeist und dem Universum zu Grunde liegende göttliche Gedanke, der Wille Gottes in Bezug auf das Was und Wie der Welt und der Menschen;

das *Táo* aber ist auch das Göttliche an sich, ohne Beziehung.

Tchōng wie *Táo* sind also beide Ausdrücke für die Gottheit; stellt man aber dieselben definirend einander gegenüber, so verhalten sie sich etwa zueinander wie der schöpferische Gedanke zur vollendeten Schöpfung, wie „Es werde“ zu „Es ward“. In der Harmonie des Weltganzen, der weisen Weltregierung und im harmonisch gebildeten, edeln und vortrefflichen Menschegeist, die makrokosmisch wie mikrokosmisch den Geist des Schöpfers und Regierers — das *Táo* bekunden, da spricht sich auch

aus die zu Grunde liegende Gottesidee, der göttliche Wille, das *Tchōng*.

Daraus wird erklärlich, weshalb *Tchōng* die Bezeichnung *yōng*, das Unveränderliche, das Unwandelbare, das Ewige erhalten hat. Dem Göttlichen kommt diese Bezeichnung zu und ihm allein. —

Hier am Schluss des ersten Kapitels folgt in meiner Originalausgabe eine Bemerkung des Gelehrten *Tschhîng-tsè*, die ich nicht unterlassen will im Auszug mitzutheilen, weil sie zeigt, dass dieser hochangesehene Gelehrte den Meister Confucius verstanden hat.

ANMERKUNG DES GELEHRTEN *TSCHHÎNG-TSÈ*.

„*Tsè-ssè* theilt in diesem ersten Paragraphen das mit, was ihm überliefert worden, wobei seine Absicht, die Lehre des Meisters genau und richtig wiederzugeben, nicht zu verkennen ist.

Er gibt uns in diesem Anfang eine Definition des erhabenen Urgrundes des sich uns deutlich manifestirenden *Táo*, welches ursprünglich vom Himmel stammt, ewig und unveränderlich ist.

Dies *Táo*, sagt er, ist uns allen selbst vollkommen immanent geworden und für immer untrennbar mit uns verbunden.

Ferner lehrt er, dass wir mit allem Eifer danach trachten und dafür sorgen sollen, dies *Táo* uns in seiner Reinheit zu bewahren, und endlich lehrt er, dass durch das Verdienst des heiligen Geistes unsere Veredelung und Vervollkommnung dann zu der höchsten Vollendung gebracht werden würde.

Alles dies, d. h. dass es so sei, können wir aus diesem Buch erlernen. Aber wir müssen alle an uns selbst arbeiten, und von uns selbst aus die Reinheit zu erlangen streben, dadurch, dass wir jenes Unrecht, d. i. die durch die Aussenwelt in uns erregte Selbstsucht, austreiben und vollkommen fest und treu halten an jenem hohen Gut, dem Urgrund.

Alle, welche aus dem ersten Kapitel ersehen haben, dass jenes Göttliche — das *Táo*, uns immanent ist und Sicherheit erlangen wollen, die mögen mit Fleiss die folgenden Kapitel studiren.

BEMERKUNGEN.

Ich meine, das trifft so genau mit meinen Bemerkungen überein, dass ich zur Erklärung für jetzt nichts hinzuzusetzen habe. Es ist zwar ein Passus darin, der den Leser jedenfalls frappiren muss, weil derselbe von dem Verdienst des heiligen Geistes handelt. Richtig ist die Sache, nur etwas anticipirt, weshalb die Erklärung erst an betreffender Stelle (Kapitel 27, §. 4) erfolgen kann.

ZWEITES KAPITEL.

Tschóng-ný (d. i. Confucius) sagt:

§. 1. Das Kriterium des Weisen ist nun, dass er unwandelbar an diesem ewigen Seelengrund festhält, während der Thor dem ewigen Seelengrund widerstrebt.

§. 2. Denn hat der Weise erst diesen seinen Seelengrund als das Ewige und Unveränderliche erkannt, so wird er auch für alle Zeiten auf das Göttliche, was in ihm selbst ist, auf diesen tiefsten Seelengrund sorgsam achten.

Die Thoren aber, obgleich sie auch das Göttliche in sich tragen, diesen unwandelbaren Seelengrund haben, die Thoren haben weder Acht darauf, noch Sorge darum.

BEMERKUNGEN.

Wenn man das zweite Kapitel chinesisch vor Augen hat, wird man sich wundern müssen, entweder über den verhältnissmässig reichen Inhalt bei der Armuth der Sprache, oder über die Redegewandtheit des Confucius bei der absichtlichen Kürze des Ausdrucks.

Die meisten Sprachphilosophen werden alsbald mit sich im Reinen darüber sein, dass das zuerst genannte Wunder zutreffe, d. h. dass es schon seltsam genug sei, wenn ein Chinese überhaupt zusammenhängend schreiben könne bei der Armuth, bei dem Flexionsmangel seiner Muttersprache; denn in jeder Sprachphilosophie wird mit der chinesischen, als der ärmsten, einsilbigen, flexionslosesten Sprache der Anfang gemacht, dieselbe also noch um zwei Etagen tiefer gestellt als das Gurgel- und Schnalzlautgeschnatter der rohesten Kaffernstämme.

Wenn ich dazu noch constatiere, dass der Vordersatz, den Confucius ausspricht, nur das Subject — „der Weise“ (*kūn-tsè*) und das Object „den ewigen Grund“ (*Tchōng-yōng*) enthält, mithin jede Beziehung (copula) fehlt, in welcher das Subject zum Object gedacht werden

soll, so wird man staunend fragen: „Wie ist dann ein Begriff zu fassen überhaupt möglich?“ Ja man wird glauben, die Beziehung, die doch stattfinden muss, sei in das Belieben des Commentators gegeben. Das ist nicht der Fall, sondern wenn wir den Nachsatz betrachten, worin gesagt ist, dass der *siào-shîn* (wörtlich der kleine Mensch), d. i. der Mensch von niedriger Gesinnung, der Charakterlose, der Thor, gegen das *Tchōng-yōng* in seiner Sinnesweise rebellirt, ihm widerstrebt, kurz contra dasselbe sich verhält, so erhalten wir für das Gegentheil im ersten Satz, für den Weisen, den Mann von Charakter, ein sehr energisches pro in seinem Verhalten, in seiner Beziehung zum unwandelbaren Seelen Grunde.

Die Worte des Meisters, obschon an sich deutlich, erhalten noch nähere Begründung durch den Schüler. In dieser spricht aber der Nachsatz ebenfalls am stärksten, denn in demselben wird mit der grössten Bestimmtheit ausgesagt, dass der Charakterlose (oder der Thor) dem ewigen Seelen Grund keine Beachtung schenkt, sich nicht darum sorgt und kümmert.

Daraus folgt aber, dass der Gegensatz des Thoren, der Weise, dem Seelen Grunde, d. i. dem Göttlichen in ihm, sich ganz weihet, und ausdrücklich wird behauptet, und das ist wohl zu beachten, dass er dies für alle Zeit thut.

Dies Für-alle-Zeiten ist deshalb voller Berücksichtigung werth, weil zwischen dem Weisen und seinem extremen Gegensatz (dem Charakterlosen) noch eine grosse Menge Menschen stehen; die mehr oder weniger gegen das Höhere gleichgültigen Weltmenschen nicht nur, sondern auch die dem Weisen schon näher stehenden, recht achtungswerthen und braven Menschen, die das Gute, die eigene Vortrefflichkeit, herzlich gern erreichen wollen, die aber nicht stark und fest genug sind, sich die Herzens-

reinheit andauernd zu bewahren. Dieses Andauern wird aber eben vom Weisen verlangt, und die Charakterfestigkeit, die Seelenstärke, die dazu gehört, sich die Seelenharmonie zu erhalten, ist eben sowol das Schwerste, wie das Hauptsächlichste.

Es ist aber noch ein anderes wichtiges Resultat aus dem Kapitel zu entnehmen:

Wir erfahren, dass nach der Lehre des Confucius auch dem Menschen von niederer Gesinnung, auch dem Charakterlosen ein unwandelbarer Seelengrund zugesprochen wird, dass auch in ihm, demnach in allen Menschen ein Funken des göttlichen Geistes ist. Mag dieser auch noch so sehr verdunkelt und unerkennbar sein, dennoch ist er unverlöschbar, unwandelbar da und bei sittlicher Erneuerung des Menschen wird der Funken zu heller Flamme ausschlagen in die Liebe zum Guten, in die Liebe zu den Menschen, in die Liebe zur Wahrheit, in die Liebe zu Gott.

DRITTES KAPITEL.

Der Meister sagt:

„Leider wird für sehr lange Zeit hinaus nur ein sehr kleiner Theil der Menschen im Stande sein, den unwandelbaren Seelengrund — *Tchōng-yōng* — zu erkennen, und aus dieser Erkenntniss die letzten Consequenzen zu ziehen.“

BEMERKUNGEN.

Dies Bedenken des Confucius erscheint nur allzu gerechtfertigt, denn aus dem, was er in den ersten Kapiteln gelehrt hat, ersehen wir schon, dass das Fundament seiner Religion die Ethik ist.

Das heisst: Du musst erst reinen Herzens, sittlich vollkommen sein, bevor du zur Erkenntniss Gottes gelangst; dies Verlangen setzt aber ungewöhnlich hohe Intelligenz, bedeutende Charakterfestigkeit und absolute Autonomie voraus.

Dazu ist das Volk, selbst das höchstgebildete Culturvolk nicht fähig, und es ist kaum denkbar, dass es je zu so vollkommener Selbständigkeit sich erheben wird, dass jeder Einzelne ein ethisches Ideal genannt werden darf. Die dritthalbtausend Jahre zwischen Confucius und heute zeigen hierin keinen Fortschritt.

Ja, wenn man die Lehre des Confucius zur Doctrin der Mittelmässigkeit corrumpirt und degradirt, oder sie geradezu aus der Welt leugnet, und nur die Religionen der Perser, Inder, Griechen, Römer, Juden, Christen etc. in Betracht zieht, dann kann man an eine Vervollkommnung der religiösen Anschauungen im Fortgang der Weltgeschichte glauben und nun die Zeit für die rechte halten, den Glauben der Väter abzuschütteln, um eine Zukunftsreligion vorzubereiten.

Aber diese Zukunftsreligion, von der neuesten und kühnsten Philosophie höchst geistvoll skizzirt und als etwas ganz Neues der kritischen Welt vorgelegt, zeigt doch in dem einen wichtigsten Punkte eine ganz wesentliche Uebereinstimmung mit der alten Lehre des Confucius; darin nämlich, dass beide zur Ethik wie zur Religion dieselben Bausteine verwenden.

Und ebenso wie die Zukunftsreligion der neuesten

Philosophie immerfort das bleiben wird, was sie verspricht: d. h. eine Religion der Zukunft, eine Religion derer, die über den Zeiten und Massen stehen, so würde auch die Doctrin des Confucius nur Privatgut einzelner charaktervoller und gelehrter Männer, d. i. exoterisch geblieben sein, wenn er nicht im ethischen Vorbild ein Theorem hinzugegeben hätte, welches aus der Autonomie herausführt, und somit auch aus der Ideenwelt in die reale hineinleitet.

Die Bedingungen zur Verwirklichung dieses Theorems aber fehlen der Neuzeit und haben auch seiner Zeit gefehlt, aber sie haben früher existirt!

Wenn dies Theorem, das seine Doctrin zu einer für die Welt möglichen macht, schon früher zur Verwirklichung kam, dann musste auch die Doctrin, die Confucius seiner Zeit gelehrt, gewissermassen schon vor ihm bestanden haben und die Menschen, die nach ihr sich gerichtet hatten, wären edler und vollkommener gewesen als die spätern, sodass die Menschheit als degenerirt zu betrachten wäre.

Nach den chinesischen Annalen ist dies der Fall und aus denselben darf als bekannt vorausgesetzt werden, dass Confucius nicht der Stifter einer neuen Religion gewesen ist, sondern der Reformator einer Religion war, die so alt ist als die historische Zeit in China hinaufreicht; denn die Regierungen der ersten geschichtlichen Kaiser *Yaô*, *Schün*, *Yü* werden im *Schü-kīng* nicht so geschildert, als ob zu jener Zeit eine neue Religion gestiftet worden sei, sondern als ob eine solche, und nahezu dieselbe wie Confucius sie lehrt, damals schon die feste Grundlage gewesen sei, auf welcher die Politik, das sociale Leben der Völker, die Gesetze und Institutionen des Reichs beruhen.

Um aber einen Beleg dafür zu geben, dass jene erste Quelle, aus welcher Confucius seine Doctrin geschöpft

hat, eine Lehre ist, die dem Göttlichen entspringt, und sich zur höchsten Ethik erhebt, eine Religion also, die Gott, die Menschen und die Welt zur harmonischen Vereinigung bringt, will ich die Worte des gelehrten Chinesen *Kō* (s. Einleitung, S. 5) mittheilen, der besonders auch das *Schū-kīng* (das älteste Geschichtsbuch) fleissig studirt und seine Ansichten darüber im ersten Theil der „Mémoires concernant les Chinois“ veröffentlicht hat.

Er sagt darin (S. 254):

„Es gibt in den 28 Kapiteln des *Schū-kīng* nicht einen Satz, der sich nicht auf den Himmel bezieht, nicht ein Schriftzeichen, das nicht auf Religion hindeutet.

„Die Doctrin des *Yaô*, *Schün*, *Yü* hat ihre Wurzeln in dem Herzen, sie nennt sie Tugend, Philanthropie, Religion und Vollkommenheit, aber alle diese Worte benennen ein und dieselbe Sache.

„Durch seine Tugend wurde uns *Yaô* zuerst bekannt und Religion ist das erste Wort, das er ausspricht.

„Die Religion ist die Wurzel und die Quelle alles Guten; wer der Religion folgt, kommt bei der Weisheit an.

„Die beiden Worte Religion und Weisheit umfassen und erschöpfen die ganze Idee der Tugend, die den Menschen zum Weisen macht.

„Die Religion ist die Seele der Tugend *Yaô's*, ihre Strahlen bilden seine Weisheit, ihre Hoheit verleiht ihm seine Majestät und in der Ehrfurcht, mit welcher er dem höchsten Herrn dient, zeigt sich die hohe Weisheit, welche ihn erleuchtete etc.“

Das sind die Ideen der alten weisen Könige, die Confucius acceptirt hat; sie stammen aus der Zeit, die in China für das erste historische goldene Zeitalter gehalten wird.

Die Regierungszeit der Kaiser *Yaô*, *Schün* etc. steht historisch fest, daher kann nicht entgegnet werden, dass

ja fast jedes Volk der Erde ein goldenes Zeitalter in der Mythe gehabt hat. Zwar fehlt es in China auch daran nicht, denn gehen wir über *Yaô* noch tausend und mehr Jahre hinaus in die Mythen- und Fabelgeschichte des grossen Reichs, so treffen wir auf *Fō-hy*, unter welchem auch ein goldenes Zeitalter für China geblüht haben soll, aber —

das ganz seltsame und einzig nur in der Geschichte jenes Landes existirende Factum ist, dass China noch ein drittes goldenes Zeitalter (zweites historisches) etwa 7—800 Jahre vor Confucius unter den Kaisern *Wên-wáng* und *Wù-wáng* gehabt hat.

Unter diesen Herrschern, die nicht zu Anfang, sondern inmitten der Geschichte Chinas stehen, blühte das Reich zu voller Kraft auf, und kam dieselbe alte göttliche Doctrin, die unter *Yaô* in so hohem Ansehen gestanden, und später von Confucius theoretisch wiederhergestellt wurde, zur vollen Geltung.

Wenn nun Confucius in diesem Kapitel sagt, dass nur ein sehr kleiner Theil der Menschheit im Stande sei, den Urgrund der Seele, also das Göttliche zu erkennen und aus dieser Erkenntniss die letzten Consequenzen zu ziehen, während dagegen die Zeiten *Yaô's* und *Schün's* vor 2000 Jahren, sowie die *Wên-wáng's* und *Wù-wáng's* vor 800 Jahren als die glücklichen, friedlichen, religiösen, kurz als die goldenen Zeitalter, in welchen die Consequenzen wahrer Erkenntniss sichtbar waren, gepriesen werden, so folgt zwar in aller Strenge, dass die Menschheit mehrmals wieder degenerirt ist; aus der geschichtlich zuverlässigen Angabe aber, wonach zu verschiedenen Epochen ein glücklicher, seiner Doctrin entsprechender Zustand eingetreten ist und Dauer gehabt hat, muss gefolgert werden, dass Bedingungen denkbar sind, unter denen ein gleicher Glückseligkeitszustand wieder eintreten kann.

Wenn aber das Eintreten dieses Zustandes davon abhängig gemacht wird, dass alle Menschen im Stande sein sollen, das Göttliche zu erkennen, so wäre dies insofern das Heischen einer Unmöglichkeit, weil das Göttliche nicht durchdringend erkannt werden kann von den Sterblichen, und diese gibt auch Confucius, wie wir sehen werden, nicht nur zu, er gibt sogar und schon im folgenden Kapitel die Gründe dafür an.

Demnach ist die alte Doctrin, die Confucius erneuert hat, einstmals Gemeingut aller Menschen gewesen, weil zum esoterischen Inhalt derselben ein Theorem hinzutritt, das die esoterische Lehre zur exoterischen und folglich auch die Autonomie zur Heteronomie macht durch das ethische Vorbild. Wie das gemeint ist, lehrt Confucius selbst später, daher hier nur ein einleitendes Wort.

Die Worte *Kō's* über *Yaô*, den erhabenen ersten historischen Kaiser Chinas:

„Die Religion ist die Seele der Tugend *Yaô's*, ihre Strahlen bilden seine Weisheit, ihre Hoheit verleiht ihm seine Majestät etc.“

erweisen, in welchem hohen Ansehen *Yaô* bei seinem Volke stand:

Wenn das Volk und die Nachwelt in solchen Ausdrücken von seinem Kaiser spricht, dann liebt und verehrt es ihn in solchem Masse, dass diese Liebe und Verehrung einer Vergötterung gleich zu achten ist.

Ich will weiter sagen, dass *Yaô* sein Volk liebte wie seine Kinder, und von diesem geliebt und geehrt wurde wie ein Vater. Er war Regent und Hoher Priester zugleich und nicht der Beherrscher eines Landstrichs, sondern des ganzen Reiches Kaiser — chinesisch: *Thiën-tsè*.

Diese Schriftzeichen *Thiën-tsè* heissen: „Des Himmels Sohn“; der Ausdruck Himmel aber ist gleichbedeutend mit Gott, wir erhalten also für *Thiën-tsè* die Deutung: „Gottes Sohn“.

Das ist mit andern Worten der Mensch, der von allen Menschen Gott am ähnlichsten ist, der durch seine Gottinnigkeit, seine Intelligenz, seine hohe Tugend dem Bilde Gottes am meisten gleicht.

Ein Mensch von solcher Majestät, mit solchen göttlichen Attributen ausgerüstet, wird als Statthalter Gottes anzusehen sein, wird der Vermittler zwischen Gott und den Menschen sein können und alle die, denen es nicht vergönnt ward, aus eigener Intelligenz, eigener Seelenkraft, gestützt auf Humanität, selbst zur Erkenntniss Gottes zu gelangen, werden in ihm, dem Gottes Sohn, den Lehrer finden, der sie zur Tugend, durch diese zu Gott führt. So wurde die Doctrin der Alten dem Volke vermittelt.

Wenn man nun bedenkt, dass nur ein Mensch von höchster Tugend nach der Lehre des Confucius das ganze Reich regieren kann, so bekommen die Worte desselben, die dieses Kapitel bilden, noch eine besondere Deutung. Denn bei seinen Lebzeiten war China in kleine Reiche zersplittert, an den Höfen der kleinen Fürsten herrschte Corruption und ein Herrscher, der nach seiner Lehre und seiner Ueberzeugung würdig gewesen wäre, den Thron des Reichs einnehmen zu können, war nicht und voraussichtlich für lange nicht zu finden.

VIERTES KAPITEL.

Der Meister sagt:

§. 1. „Warum aber nicht im *Táo* gewandelt wird, das weiss ich wohl.

„Die Wissenden, die fehlen dagegen, und die Unwissenden bekümmern sich nicht darum.

„Warum aber das *Táo* nicht deutlich erkannt wird, das weiss ich wohl.

„Die Begabtern, die machen sich einen falschen (übertriebenen) Begriff davon, und die Nichtbegabten, die kümmern sich gar nicht darum.“

§. 2. Denn die Menschen essen und trinken zwar alle, aber nur sehr wenige kennen den Geschmack.

BEMERKUNGEN.

Dieses Kapitel ist die logische Folgerung des vorigen.

In jenem war eine Behauptung — die Erkenntniss des *Tchōng-yōng* betreffend — aufgestellt, und in diesem wird erklärt, warum das *Táo* nicht deutlich erkannt wird. Die beiden Bezeichnungen werden also hier geradezu identificirt.

Dies Kapitel in der deutschen Version zu verstehen, hat keine Schwierigkeit, denn ich habe mich mit den Metaphern, soweit als erlaubt, eingeschränkt. Die eine — „im *Táo* wandeln“ — musste stehen bleiben, weil das Aufgeben derselben die Confucianische Form zu sehr beeinträchtigt haben würde, und ich konnte sie füglich stehen lassen, weil jeder, der im Neuen Testament ein Evangelium, oder im Alten ein oder zwei Psalmen gelesen hat, die Metapher kennt.

Denn da *Táo* ursprünglich „Weg“ heisst, so haben wir für den ersten Satz den ungemein gebräuchlichen Ausdruck: — „die Wege des Herrn wandeln“ — und im zweiten, in welchem von der klaren und deutlichen Erkenntniss des *Táo* die Rede ist, die ebenfalls sehr gebräuchliche Trope: — „im Lichte des Herrn wandeln“.

Um aber keinen Irrthum darüber aufkommen zu lassen, was Confucius zu erreichen hofft, wenn die Mensch-

heit im *Táo* wandelt, habe ich die Episode von *Yaô*, den ersten vortrefflichen Kaiser Chinas vorausgegeben.

Nicht ein Himmelreich wird erstrebt, sondern ein irdisches Gottesreich, d. h. Friede und Glückseligkeit auf Erden unter einem Fürsten, der von vollendeter Tugend, mit höchster Intelligenz, mit vollkommener Humanität begabt ist, aus dem das Göttliche herausleuchtet und überströmt auf seine Völker, die durch sein Glück mit beglückt werden, indem sie durch seine Tugend — tugendhaft, durch seine Religion — religiös werden.

Dann würde im *Táo* gewandelt werden, und dann auch, wenn volle Eintracht herrscht, wenn aus der Menschheit hohe Tugend herausleuchtet, würde das *Táo* deutlich erkannt werden.

Jetzt aber, sagt Confucius, ist das nicht möglich, denn selbst die bestbegabten Menschen machen sich von der Gottheit eine falsche und eine zu transscendentale Idee, oder mit andern Worten, ihre Ideen gehen zu weit.

Diese beiden Begriffe, der der Transscendenz und der des Falschen liegen zwar vereint in dem einen Schriftzeichen *kó*; aber wir brauchen auch im Deutschen nur die eine Bedeutung (die deutsches Bürgerrecht hat) — die Transscendenz stehen zu lassen, denn Confucius sagt ja schon, dass das *Táo* eben darum nicht deutlich erkannt werde, weil die Begabtern, die Gelehrten, die Philosophen, eine zu weit hinaus, jenseit der Erkenntnisssphäre liegende Idee vom *Táo* haben. Wurde sie dadurch nicht deutlich, blieb sie unklar, so blieb sie auch unvollkommen und uncorrect, und nach Ideen zu handeln und zu wandeln, die nicht deutlich, daher auch nicht überzeugend sind, ist unmöglich.

Deshalb hat auch Kant erklärt, dass die transscendenten Begriffe von Gott, eben darum, weil sie nicht zu klarer und deutlicher Erkenntniss führen, als fehlerhaft bezeichnet werden müssen.

Nicht aber deshalb, um Confucius mit Kant zu vergleichen, brauche ich das fremde Wort „transscendent“ für das deutsche „weit über die Grenze (der Erfahrung) Hinausliegende, oder das Ueberschwengliche“, sondern aus dem viel triftigern Grunde, weil es wie das chinesische Schriftzeichen *kó* zugleich das Gegentheil des Innenseins, der Immanenz bedeutet.

Aus dieser Deutung aber schöpfen wir die sehr wichtige und die Ansichten des Confucius im höchsten Grade charakterisirende Lehre, dass der der Welt und den Creaturen, besonders also und ausdrücklich der uns selbst immanente Gott, darum, weil er dies ist, am deutlichsten erkannt werden kann und dass wir demzufolge auch zuverlässig im Stande sein werden, Gottes Wege zu wandeln und die Gebote zu halten, die er selbst in unser Herz geschrieben hat.

Diese Lehre gibt Confucius ausführlicher im 13. Kapitel. Aber auch hier und früher schon zeigt sich der Werth, den Confucius auf die Immanenz der Gottheit legt und der Anfang des fünften Paragraphen des ersten Kapitels lässt sich ohne Zwang, da *pèn* ursprünglich „die Wurzel“ heisst, die Wurzel aber dem Baum, der sich aus ihr erhebt, organisch verbunden bleibt, in den Fundamentalsatz des Spinoza übertragen:

„Gott ist die erhabene und immanente Ursache (*pèn*) des Universums.“

Confucius verweist uns also auf die Immanenz Gottes, hierin unterscheidet er sich wesentlich von *Laò-tsè*, denn

Laò-tsè unternimmt, das Absolute an sich zu erfassen und zu erklären und nach diesem das Bedingte; oder bildlich: Er gibt uns das Integral der *Táo*-Idee und zerlegt es in seine Differentiale;

Confucius dagegen steigt auf vom Bedingten zum Unbedingten, oder bildlich: er gibt uns die Differentiale und summirt sie zum Integral, wobei er das *Tchōng*,

den Urgrund als Constante (*yông*) verwendet. Mit andern Worten: — *Laò-tsè* kommt vom *Táo* des Himmels zum *Táo* der Welt, Confucius vom *Táo* der Welt zum *Táo* des Himmels. —

Den Worten des Meisters fügt *Tsè-ssē* die drastische Bemerkung bei:

„Denn die Menschen essen und trinken zwar alle, aber nur sehr wenige kennen den Geschmack.“

Dieser Schluss bezieht sich, wie man sieht, auf die unwissende und wenig begabte Menge, die stumpfsinnig genannt, daher für unfähig gehalten wird, das Höhere zu erfassen, weil sie gleichgültig dagegen bleibt, wie sie gleichgültig sogar für äussere und alltägliche Sinneswahrnehmungen ist.

FÜNFTES KAPITEL.

Der Meister sagt:

„Das sind die Gründe, weshalb leider nicht im *Táo* gewandelt wird.“

BEMERKUNGEN.

Wir haben nur zwei Gründe kennen gelernt, weshalb nicht im *Táo* gewandelt wird:

Die an Stumpfsinn grenzende Gleichgültigkeit der Volksmassen gegen alles, was überhaupt über die Sphäre des Gewohnten und Alltäglichen hinausragt, und

die irrigen Begriffe der Gelehrten vom *Táo*, die, weil sie dies, d. h. irrig sind nur in zwar hochtönenden

aber unverständlichen Phrasen besprochen werden, und deshalb unverwendbar für das Volk sind.

Nur zwei Gründe, aber von solcher Bedeutung für den Verfasser, dass er aus dem nachdrücklichen Schlusswort des Confucius: „dies sind die einzigen Gründe“, ein ganzes Kapitel aufbaut. Und dies kurze Kapitel leitet wirklich auf die Spur, die dann in den folgenden Kapiteln mit strenger Consequenz verfolgt wird.

Die Worte: „Leider wird nicht im *Táo* gewandelt“ drücken aus, dass das höchste zu erstrebende Ziel der Wandel der Menschen im *Táo* sei, oder mit andern Worten: im Vereinsleben der Menschen soll das Walten des ewigen *Táo's* erkennbar sein. Das würde sich im *taý-ping* aussprechen, d. h. wenn ein ewiger Frieden und dauernde Glückseligkeit unter den Menschen auf Erden herrscht. Dazu aber ist die gewöhnliche Menschenmasse nicht reif, und bekümmert sich nicht darum, reicht mit seinen Ideen nicht entfernt daran. Vom Volke kann also die Initiative zur Besserung niemals ergriffen werden. Glücklicherweise ist aber das Volk nicht das Bedingende, sonst müsste Confucius hier den Schluss seiner Lehre machen, denn durch das Volk wird nie das Gute erreicht.

Wir haben daher die andere Ursache ins Auge zu fassen, dass das *Táo* auch deshalb nicht erkannt wird, weil die Begabtern eine unrichtige, eine nur transscendentale Vorstellung davon sich gebildet haben.

Wenn daher ein hochbegabter und hochgestellter Lehrer der Menschheit aufträte, der seiner Gottinnigkeit sich so bewusst wäre, dass er in der That und Wahrheit das Volk belehren könnte, so würde durch seine Lehre und sein Beispiel die Welt — die Erdenwelt — gebessert werden.

Eine solche Selbsterkenntniss und Macht, andere zu belehren, setzt aber eine eminente Einsicht, Urtheilskraft, Charakterfestigkeit, Menschenliebe, Religiosität, kurz alles

das voraus, was die beiden chinesischen Philosophen unter der „himmlischen Tugend“ verstehen, die *Laò-tsè* speciell *Táo-tě* (*Táo*-Tugend oder göttliche Tugend), Confucius aber *míng-tě* (verklärte Tugend) nennt.

Die himmlische Tugend ist aber dann im Menschen, wenn der göttliche Funke, der dem Menschen eingegeben wurde, zur hellen Flamme im Herzen angefacht ist und deren Strahl aus dem Menschen herausleuchtet, oder, wie man auch sagen kann, wenn das *Tchōng*, der Seelengrund, zur vollen Machtentfaltung gelangt.

Es ist hieraus ersichtlich, dass ein mit so hoher Tugend begabter Mensch mit ganz besonderer Geisteskraft ausgerüstet sein muss; mit vorzüglicher Denk- oder Urtheilskraft und mit hoher Willenskraft.

Im nächsten Kapitel wird zuerst die Urtheilskraft, im achten Kapitel die Willenskraft betrachtet. Beide Kräfte sind in ihrer Anlage ein Geschenk des Himmels, doch müssen wir das unsrige dazu thun, diese Anlage zur Entfaltung, zur Blüte und Frucht zu bringen. Wie das zunächst in Bezug auf Urtheilskraft zu geschehen hat, lässt sich mit einem Wort sagen, nur muss dem einen Wort seine rechte, seine edelste Bedeutung bleiben.

Das Wort heisst Dialektik; aber nicht dann führt diese zum Ziel, wenn sie „als Sklavin der Sophistik“ dienstbar gemacht wird, sondern nur dann, wenn sie so rein aufgefasst wird, wie dies von Schleiermacher geschieht, der, wenn ich mich recht erinnere, sie ungefähr folgendermassen beschreibt:

„Die Dialektik ist das beste Rüstzeug, um im Denken zu einem sichern Resultat zu gelangen, sie ist der Aufbau, dess Krönung das Wissen ist, sie gibt den Beweis, dass das durch Denken Erreichte kein Phantom, sondern Wissen ist.“

Oder auch, wie Plotin von der Dialektik denkt, wenn er sagt:

„Die Dialektik ist das Reinste des Geistes und der köstlichste Theil der Philosophie.“

Plotin sagt noch mehr des Schönen und hier Zutreffenden über die Dialektik aus, was mir zur Erklärung des folgenden Kapitels dienen soll. In demselben stellt Confucius den Kaiser *Schún* als glänzendes Beispiel eines gottbegabten Mannes auf, der hohe Urtheilskraft besitzt, die er durch Dialektik vervollkommnet hat.

SECHSTES KAPITEL.

Der Meister sagt:

„Wisst ihr, worin sich die Weisheit des Kaisers *Schún* am deutlichsten gezeigt hat?

„*Schún* frug in ernsten Dingen gern andere um ihre Ansicht, und erwog dabei sehr genau die Worte seiner Umgebung.

„Er überging dann das Irrige und Unrichtige mit Stillschweigen, das Gute und Vortreffliche aber lobte er laut und verstand, dies ins rechte Licht zu setzen und hielt fest dann an der Ansicht, die nach seiner sichern und untrüglichen Ueberzeugung die rechte und gute war.

„Auf solche Art machte er das *Tchōng* (die göttliche Wahrheit, die ihm in den Grund der Seele geschrieben war) für das Wohl seines Volks verwendbar.

„Das war es, was ihn so hoch stellte, und ihm den Ehrennamen *Schún* (der Weise und Wohlwollende) erwarb.“

BEMERKUNGEN.

Diese ungekünstelte Uebersetzung gibt zu erkennen, dass *Schún* die Dialektik nicht zu einer Disputirkunst oder sophistischen Rechthaberei herabwürdigte, sondern sie vielmehr in edelster Weise und zu Erreichung des höchsten und denkbar besten Zwecks verwendete.

„Sophismen kannte er“ — ich will mich, wie erwähnt, in Bezug auf Dialektik annähernd auf Plotin'sche Weise ausdrücken — „Sophismen kannte er nur, insofern andere sie gebrauchen, er sieht darin ein ihm Fremdes und erkennt sofort das Falsche daran durch das Wahre, das in seiner Seele liegt. Er versteht zu urtheilen und folglich auch einen Schluss zu machen, aber er braucht es nicht, weil er das Wahre an sich kennt. Er kennt die Bewegungen seiner Seele, weiss, was sie bejaht ist das Wahre und Rechte, was sie verneint das Unrechte und Falsche.“ —

Wenn wir aber auch die Dialektik des Kaisers *Schún* nicht bis zur höchsten Vollkommenheit fortgeschritten annehmen wollen, so erfahren wir doch aus dem vorstehenden Kapitel sowol, als aus dem *Schū-kīng* (dem Geschichtsbuch der Chinesen), dass *Schún* in allen wichtigen Dingen auf die erwähnte Art zu einem richtigen Urtheil, sowie zu einem Schluss und Entschluss gelangte, den er für das Wohl seines Volks verwendbar zu machen verstand, d. h. ganz praktisch ausgedrückt: er verstand seine Urtheilskraft zu stärken, was wol der Kern des Kapitels ist, wenn wir die Sache nicht idealistisch auffassen wollen.

Wir lernen aber auch noch einen andern glänzenden Charakterzug des Kaisers daraus kennen; das ist die der Demuth gleiche ungemeine Bescheidenheit und Selbstlosigkeit des grossen Fürsten.

Wir vernehmen, dass sein hoher Geist aus den verschiedenen Vorschlägen, die er sich in der Art machen liess, dass er sie fast auf sokratische Weise aus den ihn umgebenden Räthen herauslockte, mit Zuversicht den hervorhob, der dem Volk zum Wohle diene, und den er demnächst in Ausführung bringen liess. Dabei gab er jedoch nicht zu, dass er selbst es war, der das Richtige getroffen hatte, sondern er belobte den Antragsteller und that, als ob er dessen Rathschlägen alles zu danken habe.

Viel solcher Lobreden sind im *Schū-kīng* aufbewahrt, von denen ich nur eine einzige zur Bestätigung mittheilen will:

Schún lobte den Justizchef *Kāo-yāo* wegen des Friedens, der Eintracht, der guten Ordnung und der Pflichttreue, die im ganzen Reiche herrsche, und die sein Werk sei.

Dieser antwortete:

„O! grosser Fürst, du verkennst deinen eigenen Ruhm. Die Majestät, die dich auch in den kleinsten Dingen begleitet, und das Wohlwollen, das deine Schritte lenkt, sind die Ursache. Die Strafe, die den Schuldigen treffen muss, dehnst du nie auf den Sohn aus, deine Wohlthaten aber finden die entferntesten Verwandten derer, die gute und grosse Thaten vollbracht haben. Du begnadigst die, die ohne Ruchlosigkeit gefehlt und strafst nur die, welche mit Vorbedacht Verbrechen verübt haben. Deine Leutseligkeit hält deinen Arm zurück, wenn du zu züchtigen hast, und deine Grossmuth füllt deine Hand mit Gaben, wenn es gilt, Belohnungen zu vertheilen und dein hohes und gewaltiges Ansehen heiligt auch die Autorität deiner Diener.“

Schún antwortete darauf:

„O nein, nein, ich weiss, wie es mit mir steht, ich habe nur die gute Absicht, so zu handeln, wie du schilderst, aber deine guten Rathschläge bestimmen

meine Entschliessungen, und wenn in meinen Staaten Frieden und Eintracht und Ordnung herrscht, so ist das dein Werk und dein Ruhm.“

Solcher Edelsinn setzt eine feste religiöse Grundlage voraus, oder mit Confucius zu reden, zeigt seine himmlische Tugend, die dem Göttlichen, dem *Tchōng*, dem ewigen Seelengrund entstammt. .

Aber zur weitem Verständigung müssen wir für einen Augenblick ganz absehen von der hervorragenden Begabung und geistigen Vollkommenheit des Kaisers *Schün* und müssen uns die sehr einfache, ich möchte sagen naive Frage stellen:

Was wird ein Fürst wählen, der seine Umgebung um Rath fragt, und zwei Vorschläge erhält, deren einer entschieden schlecht, während der andere gut ist? Zumeist doch wol den guten! Nun will ich aber zugeben, dass ein Tyrann, ein charakterloser oder auch ein ganz beschränkter Mensch den schlechten wählen könne, oder dass er keinen von beiden wählt, sondern einen dritten, der nicht genannt wurde, folglich von den genannten Vorschlägen nicht tangirt wird. Nur das Eine ist absolut nicht zu denken, weder vom Tyrannen, noch vom Schwachen, selbst vom Idioten nicht, dass er absichtlich weder den guten, noch den schlechten Vorschlag wählt, dagegen beide als messbare Grössen betrachtet, sorgsam wägt, dann das arithmetische Mittel von beiden nimmt, und dieses Mittel für das Wohl seines Volks verwendet. Dass man aber ein solches vernunftwidriges Vorgehen auch noch hochschätzen soll und glauben, dass *Schün* darum, weil er solches gethan, der Weise genannt worden sei, ist eine zu absurde Zumuthung.

Man müsste Confucius, dem grossen Weisen, — ich halte ihn dafür — nicht nur alles Judicium absprechen, man müsste ihn für irrsinnig erklären, wenn man ernstlich

behaupten wollte, dass er so etwas gesagt und seinen Schülern gelehrt habe. In gleicher Weise müsste man die richten, die Confucius und seine Lehre in Ehren halten.

Und dennoch haben sämtliche mir bekannten Uebersetzer dem Meister Worte von solcher Deutung in den Mund gelegt.

Intorzetta sagt:

„Quod si dicta responsa pauxillum à medio aberrarent, accipiebat sedulò illorum (responsorium) duo extrema, quibus ad rationis trutinam mature expensis, utebator dumtaxat horum (extremorum) medio in ordine at populi regimen.“

Noël sagt:

„Ideo audita utriusque momenta ac rationes, mature apud se ponderabat, omniâque ad unum aequitatis Medium reducebat, ad tunc illud opere in populi regimine complebat.“

Rémusat schreibt:

„Prenant ces deux sortes de réponses (les mauvaises et les bonnes) il employait le milieu pour le peuple.“

Rémusat schreibt ferner (wie er sagt wörtlich übersetzt):

„Accipiens eorum duo extrema, utebatur eorum medio in populum.“

Kō sagt:

„Il prenoit un juste milieu entre les uns et les autres pour gouverner l'Empire.“

Legge schreibt:

„He took hold of their two extremes, determined the Mean and employed it in his government of the people.“

Zu solchen Unmöglichkeiten führt die vorgefasste Meinung, dass *Tchōng* ein Mittelding zwischen gut und schlecht sein müsse.

Dabei haben nun einige der genannten Gelehrten

das Schriftzeichen *touān* unberücksichtigt gelassen, andere haben dasselbe durch „extrem“ übersetzt. Gerade dieses Schriftzeichen jedoch, besonders in seiner tiefern Bedeutung hätte auf die richtige Spur leiten können.

Für gewöhnlich heisst es: „correct, richtig“, wonach man den ganz richtigen Sinn erhält, dass *Schún* aus den verschiedenen Antworten die richtige entnahm.

Das Schriftzeichen heisst aber auch: „the first principle or originating cause“ und Morrison setzt hinzu:

„They say every man has the Twan or principles of benevolence, justice, the «decens» and knowledge, if he chooses to employ them“; woraus zu erkennen, dass selbst der sonst überaus nüchterne Morrison nicht anders kann, als zugeben, dass man dort — in China — the intuitive knowledge etc. als ein erstes und oberstes Princip in der Philosophie anerkennt, welches, wenn auf den göttlichen Geber zurückgeführt, dem *Tchōng-yōng*, dem ewigen und unveränderlichen Urgrund entspricht.

Ich bin überzeugt, der Leser beanstandet nicht die Anführung der verschiedenen Uebersetzungen der Stelle als überflüssig und erblickt darin nicht die Lust zu polemisieren, sondern findet sofort den wahren Grund, dass ich an den Beispielen nur deutlich und unwiderlegbar declariren wollte, dass *Tchōng* nicht als ein mittlerer Zustand zwischen gut und schlecht zu betrachten ist.

SIEBENTES KAPITEL.

Der Meister sagt:

„Wenn aber ein Mensch gewöhnlichen Schlags sagt: Ich kenne es (das *Táo*), so findet er sich doch sehr bald entlarvt, indem er sich in unzählige Wirr-

sale verstrickt, aus denen er sich trotz seiner List und Schlaueit, trotz seiner Ränke und Sophismen, nicht herausfinden kann, er stürzt in die Fallgrube, aus der er nicht zu entkommen weiss.

„Und wenn ein Mensch gewöhnlichen Schlags sagt: Ich kenne es (das *Táo*), ich habe mich der ewigen Wahrheit, dem *Tchōng-yōng*, dem unwandelbaren Urgrund zugewendet, so ist er doch nicht einen Monat lang im Stande, seinem Vorsatz treu zu bleiben.“

BEMERKUNGEN.

Wenn wir in einer Sentenz einen tiefen Gedanken eines grossen Mannes wiederholen hören, so kann uns der Gedanke begeistern, d. h. der elektrische Funke drang in unser Herz und zündete gleich dem Blitzstrahl, aber unser Herz wird dadurch nicht für die Dauer erwärmt. Bald fragen wir nach der Entstehung des Gedankens, wollen sein Vorher und Nachher kennen lernen und dann erst, wenn wir des logischen Zusammenhangs inne wurden, werden wir von dauernder Begeisterung für den Gedankeninhalt und von unauslöschlicher Verehrung für den Denker ergriffen.

So ist es auch mit Confucius. Von ihm sind unzählige schöne Sentenzen als geflügelte Worte registriert; wir staunen, sie aus dieser Ferne herüber klingen zu hören, aber sie würden nicht die Kraft haben, uns anhaltend für den Weisen von *Lü* einzunehmen, wenn sie nicht ihr Vorher und Nachher hätten, wenn sie nicht in einem an sich staunenswerthen System in seiner Lehre uns vorgeführt würden.

Und wenn ich meine Bewunderung hier ausspreche,

so geschieht dies nicht im Gegensatz zu andern Uebersetzern, sondern ich folge darin, obschon unzweifelhaft die Logik bei richtigem Verständniss des Werkes jedem Kenner in die Augen fallen muss, dem Vorgange Rémusat's.

Rémusat verspart zwar seine sonstigen Bemerkungen bis zum Schluss seiner Uebersetzungen, doch eine Ausnahme gestattet er sich, das ist der Hinweis auf den innigen Zusammenhang der Kapitel, den er an Ort und Stelle, d. i. fort und fort beim Schluss der einzelnen Kapitel gibt. Zu diesem Kapitel bemerkt er (S. 305):

„On parle du grand sage du chapitre précédent. De plus l'exclamation sur la voie de la vertu peu éclairée ouvre le sens du chapitre suivant.“

Wol hat Rémusat recht, aber nicht nur inniger Zusammenhang der einzelnen Theile ist zu erkennen, auch der stufenweise Aufbau des Ganzen, wir mögen zurück- oder vorschauen, ist evident.

Im dritten Kapitel beklagt Confucius, dass die Volksmasse nicht reif zur Erkenntniss des *Táo* sei.

Im vierten Kapitel gibt er den Grund dafür. Er findet ihn darin, dass selbst die Begabtern, welche die Lehrer des Volks sein sollten, in der Auffassung des *Táo* irren, mithin auch das Volk nicht zum Verständniss leiten können. Da dies nach dem fünften Kapitel der einzige und wesentliche Grund ist, so folgt daraus, dass, wenn ein Mann erstünde, der den richtigen Begriff vom *Táo* sich zu eigen gemacht, wie nach dem sechsten Kapitel der Kaiser *Schún*, dieser im Stande sein würde, sein Volk zu veredeln und zu Gott zu führen. Dann würde das Volk, und wenn er die Welt belehrt, die Menschheit glücklich sein.

So lange aber der Menschheit nicht der richtige Gottesbegriff wiedergegeben ist, wird sie elend und unglücklich bleiben; so lange ihr nicht zu Sinne gebracht

wird, dass Gott mit uns und in uns ist, wird sie ihr Jammererdenleben weiter führen, solange die Gefühlsüberzeugung, das höchste Gut und das Höchstgute zu besitzen, dem jetzt herrschenden Pessimismus nicht den Todesstoss zu geben vermag, solange wird die Erde ein Jammerthal bleiben und der einzige Trost darin entweder der Hinweis auf ein besseres Leben oder das Totalvergessen dieses Lebens sein.

Nach dem siebenten Kapitel lassen sich aber die Menschen gewöhnlichen Schlags von dem einzigen und innern Grunde menschlichen Elends deshalb nicht überzeugen, weil sie vermeinen, den ganz richtigen Gottesbegriff erfasst zu haben, und da sie damit versuchen ein Religions-system aufzubauen, so kann ihnen das, weil der Grundbegriff unrichtig ist, nicht gelingen; bauen sie trotzdem weiter, so gerathen sie mit jedem Weiterschritt tiefer in Verwickelungen, aus denen dann trotz aller List und Schlaueit, trotz aller Ränke und Sophismen kein Ent-rinnen ist. Dazu kommt nun am Schluss des Kapitels der ausserordentlich wichtige und im Folgenden näher erörterte Fortgang:

Wenn aber auch die Erkenntniss des *Táo* (durch die wir zur wahren Tugend und Glückseligkeit gelangen können) wieder gefunden wäre, so gilt es dann, uns das *Táo* für das ganze Leben zu bewahren, und dazu ist eine Willenskraft erforderlich, die über das Mass weit hinausgeht, welches wir an die Menschen gewöhnlichen Schlags anzulegen gewohnt sind.

Hieran schliessen sich nun die nächsten Kapitel innig an.

ACHTES KAPITEL.

Der Meister sagt:

„*Hoēy* aber, ja das war ein Mann! Er hatte sich der ewigen Wahrheit, dem *Tchōng-yōng*, dem unwandelbaren Urgrund der Seele so zugewendet, dass ihm dadurch das eine Gut, die himmlische Tugend zu eigen wurde, und diese hielt er mit der ganzen Kraft seiner Seele so unerschütterlich fest, dass er sie Zeit seines Lebens nicht wieder verlor.“

BEMERKUNGEN.

Dem Menschen gewöhnlichen Schlags, dem Charakterschwachen, der jeden Augenblick in Irrthum und Fehler zurückversinkt, wird der charaktervolle Mann, der Mann wie er sein soll, voll Würde und Kraft gegenübergestellt.

Der Charakteristik des „Homo“, der dem „Humus“ entstammt, folgt die Charakteristik des „Vir“, der der „Virtus“ Namen und Bedeutung gab.

Die Menschen gewöhnlichen Schlags, wenn sie auch die ewige Wahrheit kennen gelernt hätten, würden doch nicht im Stande sein, sie einen Monat lang zu bewahren. *Hoēy* dagegen, das war ein Mann. Ein Mann, dem höchsten Ideal des Wortes entsprechend, ein Mann, der die ewige Wahrheit, den Urgrund des Himmels und des Herzens nicht nur erkannt, und dadurch die eine, die himmlische Tugend erworben hatte, sondern auch für alle Zeiten darin feststand.

Historisch will ich bemerken, dass *Hoēy* der Schüler des Confucius war, den dieser wegen seiner Vortrefflichkeit und ungewöhnlichen Charakterfestigkeit vor allen andern liebte, dessen frühen Tod er bis zum eigenen Lebensende tief beklagte und dessen hohe Tugend er den andern Schülern oft zum Vorbild gab.

Hier nun wird, wie man sieht, ganz besonders *Hoēy's* unerschütterliches Verharren in dem höchsten Gut, das er durch Erkenntniss der höchsten Wahrheit, des *Tchōng-yōng* erreicht, ins Licht gebracht.

Von diesem Verharren im *Tchōng-yōng*, der ewigen Wahrheit, berichtet nun Confucius in fernerer Steigerung.

NEUNTES KAPITEL.

Der Meister sagt:

„Und ob man auch das Weltenreich mit voller Kraft und Gerechtigkeit regieren könne,

„und ob man auch die Energie hätte, hohe Würden und Reichthümer zurückzuweisen,

„und ob man auch die Unerschrockenheit besäße, gezückten Schwertern sich entgegenwerfen zu können,

„so ist man darum doch nicht im Stande, sich der ewigen Wahrheit, dem *Tchōng-yōng* unerschütterlich zuzuwenden.“

BEMERKUNGEN.

Man sollte meinen, die Steigerung in den Ansprüchen an die Willenskraft und die Charakterfestigkeit des Men-

schen habe hiermit den Gipfel erreicht. Das mag immerhin der Fall sein, dennoch würden wir gern sehen, wenn Confucius die Willenskraft und die Charakterfestigkeit, überhaupt die Eigenart des Weisen, d. h. des Mannes, der sich des *Tchōng-yōng*, des göttlichen Lichtstrahls in sich selbst, bewusst geworden, näher präcisiren wollte.

Diesen Wunsch hatten auch seine Schüler, und Confucius, von ihnen befragt, gibt im folgenden Kapitel klar und deutlich selbst Aufschluss.

ZEHNTES KAPITEL.

§. 1. Der Schüler *Tsè-loù* fragte darauf, wie muss denn dann die Kraft und der Muth beschaffen sein?

§. 2. Der Meister antwortete:

„Meinst du den Muth und die Kraft der Südländer?

„Oder meinst du den Muth und die Kraft der Nordländer?

„Oder endlich meinst du den Muth und die Kraft, die du, mein Jünger, haben sollst?“

§. 3. Die Sanftmuth und Grossmuth, mit welcher sie die Religion lehren,

der Gleichmuth, mit welchem sie denen begegnen, welche nicht im *Táo* leben, das ist der Südländer Muth und das ist der, welcher dem Weisen inwohnt.

§. 4. Der Heldenmuth, welcher sie veranlasst, Tag und Nacht die Schutz- und Trutzwaffen nicht abzulegen, der Todesmuth, der ihnen lehrt zu sterben, aber sich nicht zu ergeben, das ist der Nordländer Muth, der dem Braven, dem Helden inwohnt.

§. 5. Daher wird der wahre Weise beide in sich vereinigen, und nie schwankend und haltlos werden. Er vereinigt die höchste Seelenstärke und Charakterfestigkeit. Unerschütterlich fest steht er zur ewigen Wahrheit, die in ihm ist (*Tchōng*), und nichts kann ihn veranlassen, sich von ihr zu wenden, da er die höchste Seelenstärke und Charakterfestigkeit in sich vereint.

Wenn nun das Land, in dem er weilt, mit dem *Táo* ist, so wird er nicht versucht werden, seinen gediegenen und wahren Charakter zu ändern, er wird sich unangefochten seine Seelenstärke und Charakterfestigkeit bewahren können.

Aber auch wenn das Land nicht mit dem *Táo* ist, selbst wenn er dem Tod ins Angesicht schauen muss, so ändert auch dies nicht seine Seelenstärke, seine Charakterfestigkeit.

BEMERKUNGEN.

Hier hat Confucius die Seelenstärke und Charakterfestigkeit, die dem wahren Weisen inwohnen soll, bis zum Martyrium geführt, und somit den unwiderleglichen Beweis gegeben, dass das *Tchōng* kein, zwischen

zwei Extremen schwankendes Medium ist, sondern dass es nur das Göttliche in uns, die ewige Wahrheit sein kann und sein muss.

Also nicht für ein Phantom, nicht für eine irrend menschliche Meinung tritt Confucius in die Schranken, sondern für die eine ewige und unveränderliche Wahrheit, die göttlichen Ursprungs, die Gott selbst ist. Und diese Wahrheit, in der absolut kein Irrthum sein kann, sollen wir festhalten, auch wenn wir dem gewissen Tode ins Auge sehen.

Das ist der Muth des Braven, des Helden, das ist der wahre Heldenmuth.

Ogleich nun Confucius so deutlich lehrt, dass der Weise Heldenmuth besitzt, indem er sagt:

„Daher wird der wahre Weise beide, d. h. den Muth des Nordländers mit dem Muth des Südländers in sich vereinigen“,

so ist doch Intorzetta dieser Meinung nicht; er gibt deshalb dem obigen vierten Paragraphen folgende eigene Lehre als Zusatz:

„Weil jedoch hierbei viel Vermessenheit und Unbedachtsamkeit zu sein pflegt und auch die Richtschnur des Medii sehr häufig verletzt wird, so ist es die Stärke nicht, die ich von euch erwarte, meine Schüler.“

Und nun gibt er dem fünften Paragraphen folgende sonderliche Fassung:

„So wird denn der vollkommene Mann (*perfectus vir*) immerfort sich bemühen, sich selbst zu besiegen, wird nach den Sitten und Charakteren anderer sich gleichsam bilden und sich ihnen *accomodiren*, jedoch gibt er nicht zu, dass er gleichsam zerfliesse.“

Der Anfang des fünften Paragraphen heisst indess im Original:

koû kûn-tsè hô eûl pö lieoû, und die wörtliche Uebersetzung:

„Idcirco sapiens vir unire et non fluere“, daher deutsch:
 „Deshalb der Weise vereinigt (das, wovon die Rede war) und (lässt sie) nicht entfliessen.“

hó substantivisch schon dagewesen als Harmonie, heisst als Verb „unire, concordare etc.“; aber Intorzetta schreibt „accomodare se“ und bildet sich ein Object selbst: — „die Sitten und Charakter anderer“.

Hier musste angegeben sein, was für andere und was für Sitten und Charaktere. Hätte Intorzetta dies bedacht, wäre er der Sache auf den Grund gekommen. Denn unter den „andern“ können nach der vorhergehenden Ausführung nur die Genannten, d. h. die Südländer und die Nordländer zu verstehen sein und unter den „Sitten und Charakteren“ die hervorragende Kraft und Stärke derselben, also die Sanftmuth und Grossmuth der Südländer und der Heldenmuth und Todesmuth der Nordländer. Das leugnet Intorzetta in dem eingeschobenen Satze, der den Sinn sehr beeinträchtigt.

Aber noch ein anderes Bedenken ist zu beseitigen, welches durch die Frage hervorgerufen wird:

„Ist denn beim Martyrium, selbst wenn es als ein wirkliches und wahres Martyrium erkannt würde, Heldenmuth zu finden?“

Millionen von Menschen, vielleicht der grösste Theil der jetzt lebenden und nachdenkenden Menschen werden mit einem entschiedenen Nein! antworten, weil unter einem Helden vor allen Dingen ein Mann der That und zwar der gewaltigen hochansehnlichen That verstanden wird, während der Märtyrer, gerade zu der Zeit in welcher er seinen Namen verdient, sich im eigentlichsten Sinne des Wortes nur leidend verhält.

Noch mehr aber, weil das Martyrium mit der Zeit bis auf wenige Ausnahmen sein Ansehen verloren hat, weil Hochmuth und Eitelkeit sowie der Wahn um jeden Preis vor seinen Mitmenschen zu glänzen und etwas

Besonderes darzustellen für viele Veranlassung wurde, sich zum Martyrium hinzudrängen. Ja diese Art von Leuten hat es nicht verschmäht, wenn sie vom Forum zurückgewiesen wurden, sich selbst Martern aufzulegen und wurden als Gymnosophisten und Säulenheilige — Gaukler vor dem Volk. Und die Wundersucht der Ungebildeten trat hinzu und schuf aus Nebelgebilden und Lug und Trug heilige Märtyrer, die im Lichte der Aufklärung als solche nicht bestehen konnten.

Wenn wir aber zurücktreten mit unsern sichtenden Untersuchungen bis in die Zeit der ersten Märtyrer des Christenthums und dann die Heiden befragen, die zum Christenthum übergegangen waren, so erfahren wir, dass diese die Grossthaten jener Märtyrer (Blutzeugen) gleichstellten den kraftvollen Thaten der heidnischen Heroen. Die Heroen sind ja aber die Männer, die wegen ihrer fast übermenschlichen Stärke und ihres hohen Muthes entweder den Göttern entstammen, oder nach ihrem Tode ihnen gleichgestellt wurden als Gottmenschen oder Halbgötter.

Hier finden wir also durch Vermittelung den Heldenmuth (der Nordländer) auch bei dem Weisen, der als Märtyrer dem Tod ins Angesicht schaut.

Wollen wir aber des Confucius wahre Ansicht erfahren, so müssen wir eben bis zu seiner Zeit und weiter zurückgehen und haben die Analogien und Anschauungen nur in jener alten Zeit aufzusuchen und nicht in der Jetztzeit, die uns auf eine sehr falsche Fährte bringen möchte.

Confucius verlangt von seinen Schülern die Kraft, die echte, wahre Mannheit ist. Schlimm genug, dass dies deutsche Wort so wenig sprachgebräuchlich ist, so dass man, um es zu definiren, zu den todten Sprachen seine Zuflucht nehmen muss. Die Virtus ist es, die den Mann (vir) veredelt und schmückt, die das ausdrückt,

was wir im vollkommenen Mann sehen; in ihr, der Virtus, sind auch ganz speciell die beiden verschiedenen Arten von Stärke, Kraft und Muth vereinigt, die Confucius meint, nämlich die Tugend, der Muth und die werththätige Kraft des Weisen und die Tugend, der Muth und die Heldenkraft des Braven.

ELFTES KAPITEL.

Der Meister sagt:

§. 1. Das Verborgene, Geheimnissvolle, Uebernatürliche und Räthselhafte zu ergründen suchen, nur um Seltsames und Wunderbares zu thun, die Nachwelt von mir reden zu machen, und sie veranlassen, das Wunderbare zu glauben, das ist entschieden nicht meine Sache.

§. 2. Denn der Weise folgt genau der Führung des *Táo* (den Geboten Gottes) und seine Handlungen und Lehren sind in Uebereinstimmung mit dem Mandat des *Táo*.

Dieser Lehre theilweis einen glänzenden Anstrich zu geben, und sie dadurch zu corrumpiren, das bin ich ganz entschieden nicht fähig.

§. 3. Denn der Weise stützt sich auf die ihm innewohnende ewige und unveränderliche Wahrheit — *Tchōng-yōng*.

Darüber, dass diese der Mitwelt entgeht, dass sie verkannt wird, nicht unwillig zu werden, ist nur dem Heiligen möglich.

BEMERKUNGEN.

Dieses Kapitel ist, weil sein Inhalt von den Philosophien und religiösen Ideen, die uns von alter Zeit her und aus neuerer Zeit geläufig geworden sind, ungemein abweicht, sehr schwer zu verstehen; hat man es aber verstanden, dann zeigen sich uns so sublimen Ideen, so grossartige Schlüsse, solch hohe und geistvolle Anschauungen, dass wir, wenn wir nicht den Geist der ewigen Wahrheit selbst darin erblicken wollen, doch jedenfalls den reichbegabten Geist des Confucius unsere Verehrung zollen müssen und auch dem Schüler *Tsè-ssè* unsere Anerkennung nicht versagen können, der die Worte des Meisters in rechter Weise, im rechten Lichte und an richtiger Stelle wiedergegeben hat.

Die Schönheiten des Originals können selbstverständlich in der Uebersetzung, die dem Satz- und Gliederbau des Urtextes zu folgen hat, nicht reproducirt werden, doch hoffe ich, dass der Commentar wenigstens einen Einblick in den Gedankengang und die Gedankenfülle geben wird.

Der Anfang des Kapitels lautet:

„Der Meister sagt: *Sǒ yn* . . .“

Diese beiden Schriftzeichen wurden übersetzt durch:

„Das Verborgene, Geheimnissvolle, Räthselhafte und Unsichtbare zu erforschen suchen etc.“

Um hier Nichtsinologen die Schwierigkeit der Uebersetzung chinesischer classischer Werke an einem Beispiel zu zeigen, will ich bemerken, dass Rémusat über das einzige erstgenannte Schriftzeichen *sǒ* in den „*Notices des Manuscrits*“, Thl. 10, von Seite 402 an, eine sehr ausführliche, vier Quartseiten füllende Dissertation gibt, wonach er zu dem Resultat kommt, dass *sǒ* vielleicht durch „*rechercher*“ übersetzt werden darf.

Morrison's „Dictionary“ gibt dafür: „to search into what is mysterious etc.“ und das genügt hier, doch will ich nicht unerwähnt lassen, dass man sō durch „to talk of etc.“ übersetzen könnte, was vielleicht auch Berechtigung hat.

Weit schwerer aber ist hier alsbald die rechte Bedeutung des zweiten Schriftzeichens *yn* zu finden.

Morrison führt zwanzig sehr verschiedene Bedeutungen auf, die in ihren Synonymen auf funfzig bis sechzig gesteigert werden könnten.

Wenn nun gestattet ist, mehrere entsprechende Bedeutungen in der Uebersetzung zu geben, so wird die deutsche zwar durch Annäherung richtig sein, aber dem Leser wird sie doch zuerst fremdartig klingen, er weiss nicht warum der Schüler *Tsè-ssè*, scheinbar plötzlich, die Betheuerung des Meisters hinzu bringt,

„dass es durchaus nicht seine Sache sei, das Geheimnissvolle und Uebernatürliche zu erforschen (und darüber zu reden und zu lehren), lediglich um Seltsames und Wunderbares zu thun, die Nachwelt von sich reden zu machen, die Menschen veranlassen, das Wunderbare zu glauben etc.“

Sobald ich aber das folgende Kapitel in seinem Anfang anticipire, woselbst gesagt ist:

„Das *Táo*, das Göttliche, ist ebensowohl *feý*, d. i. „deutlich sichtbar“, als *yn* „verborgen, geheimnissvoll, wunderbar, übernatürlich“,

dann wird sofort bei Reminiscenz des Vorhergehenden der Gedankengang des Meisters und Schülers ersichtlich werden, denn nun zeigt sich, dass unter dem „Uebernatürlichen etc.“ das verborgene und übernatürliche, d. h. das transscendente *Táo* zu verstehen ist, und nun wird auch begreiflich, warum der Meister zunächst nicht davon reden will.

Denn im vierten Kapitel schon wird erklärt, dass

das *Táo* deshalb nicht deutlich erkannt wird, „weil die Begabten sich einen falschen (übertriebenen) Begriff davon machen“.

Dies gibt uns den Schlüssel und leitet uns, wenn wir nur nicht selbst, wie Confucius den Philosophen seiner Zeit und Vorzeit vorwirft, aus dem reflectirenden Denken in Ueberspeculation und traumhafte Visionen verfallen.

Confucius stellt im genannten Kapitel die Begabten den Nichtbegabten, die Philosophen den Unwissenden, die Gebildeten den Ungebildeten, die dem *Táo* sich Zuwendenden den sich gleichgültig Wegwendenden gegenüber, ja er hat für die letztern noch einen stärkern und bezeichnendern Ausdruck, den man durch „die Nichtnachahmungswerthen“ übersetzen könnte. Da nun das Buch vom *Táo* handelt, und die in demselben enthaltenen Lehren zur Erkenntniss des *Táo* hinführen sollen, Confucius demnach sicherlich nicht indifferent dagegen reagirt, so kann seine Meinung nur dahin gehen, dass, wenn Männer der Wissenschaft, Philosophen wie Theologen, das *Táo* von vornherein übertrieben weit, d. h. ausserhalb der Natur suchen, ein klarer Begriff von demselben nicht gefunden werden kann.

Für diese Ansicht finden wir dann im siebenten Kapitel die Bestätigung; denn Confucius sagt daselbst, dass die Menschen, die vermeinen das *Táo* zu kennen, sich jedesmal in Irrthümer und Wirrsal verstricken müssen, wenn und weil sie auf dem Wege der Speculation die transscendente Gottheit suchen.

Weit bedeutender jedoch ist, was im zwölften Kapitel hinzugefügt wird, dass die Idee der transscendenten Gottheit selbst für den Weisesten ein nicht vollständig gelöstes Räthsel bleiben muss.

Nach den bisherigen Ausführungen könnte aber immer noch geschlossen werden, Confucius habe sagen wollen:

„Da niemand im Stande ist, sich von dem unsichtbaren *Táo* eine Vorstellung zu machen, die Geheimnisse, die es verhüllen, aufzudecken, das Uebernatürliche begreiflich zu machen, das Räthsel zu lösen, so kann die Forschung danach überhaupt niemals zu einem glücklichen Resultate führen und ich gebe deshalb das Suchen nach dem übernatürlichen *Táo* auf; denn die Vernunftmenschen würden nur glauben, ich wollte sie mit Wunderdingen und Bizarrerien unterhalten, um meiner Lehre Glanz zu geben und mich unsterblich zu machen, oder ich wollte die geistig Unmündigen berücken, dass sie auf meine Autorität hin dieses Wundersame gläubig als Wahrheit für alle Zukunft aufnehmen sollen. Ich aber finde durchaus keinen Gefallen an der Würde eines Propheten, den ich nach bester Ueberzeugung selbst einen falschen Propheten nennen müsste.“

Aber die Sache steht anders, wenn man den ganzen Inhalt kennt und erforscht, und nicht nur einzelne frühere Aussprüche citirt, sondern die Summe des Vorausgegangenen zusammenfasst. Man wolle sich zunächst überzeugen, dass aus den Worten des Confucius keineswegs folgt, er sei darum überhaupt nicht willens von der Transscendenz Gottes zu reden, woraus dann weiter zu schliessen wäre, er kenne und glaube den persönlichen Gott nicht und lehre daher nur Pantheismus. Das ist nicht der Fall; er sagt hier nur, dass die angegebenen Gründe ihm nicht Veranlassung sein könnten, davon zu reden; das schliesst aber nicht aus, dass dagegen andere, edlere, nicht egoistische, sondern philanthropische Motive ihn zum Sprechen über den Unsichtbaren, den Ewigen, über das erhabene *Táo* des Himmels veranlassen könnten; und da Confucius in der That darüber spricht und lehrt, nur nicht jetzt, sondern aufsteigend von der Immanenz zur Transscendenz, so muss seinen Worten ein tieferer Sinn zu Grunde liegen.

In den beiden folgenden Paragraphen finden wir die Erklärung. Wir erkennen, dass auf die Immanenz des *Táo* im Makrokosmos und Mikrokosmos hingewiesen wird (vgl. oben S. 56), woraus wir zuversichtlich schon jetzt ersehen können, des Confucius Ansicht gehe dahin, dass wir durch die Erkenntniss des *Táo* in der Natur (Immanenz im Makrokosmos) und des religiösen Bewusstseins in uns (Immanenz im Mikrokosmos) zur ausreichenden und eventuell selbst zur vollkommenen Erkenntniss auch der transscendenten Gottheit gelangen können.

Dass Confucius uns durch die gottbelebte Natur, die uns umgibt, und die göttliche Natur, die in uns selbst ist, zur Erkenntniss Gottes, der im Himmel ist, hinführen will, geht zwar aus seinem eigenen Wort und Werk hervor, aber ich kann noch ein anderes, hochseltsames Argument von ungemeiner Beweiskraft anführen. *Laò-tse* gibt nämlich im vierten Kapitel seines *Táo-tě-kīng*, ob schon in ganz anderer, sehr fest ausgeprägter Charaktereigenthümlichkeit, doch fast vollständig denselben Sinn dieses Kapitels in folgender Weise:

„Das *Táo* ist oben in der Höhe, und wenn man mit ihm in Gemeinschaft treten möchte, so irrt man, geblendet von seinem Glanze, zweifelvoll umher und kann es nicht erreichen.

„Aber das *Táo* ist ja auch hier unten in der Tiefe und hier tritt es uns an als die schaffende Kraft der Natur, als der Ursprung alles Lebenden und Seienden.

„Hier verbirgt es sein nur geistiges Wesen, und löst dadurch alle Zweifel, alle Wirren und Verirrungen, hier accommodirt es seinen Himmelsglanz dem Irdischen, hier . . .

„Und behält es nicht dennoch seine Reinheit, seine Ruhe?! Ist es nicht ewig? Ich wüsste nicht, wer es erschaffen haben sollte, auch hier stellt es sich dar als den Himmelsherrn selbst, wie er war von Ewigkeit.“ —

Das aber, was dem Einzelnen, dem Weisen, ganz klar und durchschaulich ist, daher auch der gesamten Menschheit deutlich gemacht werden kann, das sind die Gebote des Himmels, der Wille Gottes, die ethischen Vorschriften. Diese zu befolgen und ihnen nach zu handeln, muss für den Weisen das Ziel und Streben sein, dann wird ihm das andere alles zufallen.

Allerdings hat dies aber für die grosse Menge durchaus nichts Verlockendes und Bestechendes. Hier fehlt der äussere Glanz total, hier sind nicht Wunder anzuschauen, sondern die ewig gleichen und unwandelbaren, durch Wunder nie verkümmerten Gesetze des Himmels zu beherrzigen. Hier ist nicht die Rede von Aeusserlichkeiten, von dem, was die Sinne erregt oder ergötzt, wol aber von Klarheit, Deutlichkeit und Wahrheit.

„Und darauf“ — sagt Confucius — „kommt es mir allein an; wollte ich meiner Lehre äusserlich einen glänzenden Anstrich geben, so würde sie unzweifelhaft corumpirt und die Wahrheit litte darunter. Licht will ich geben, aber nicht Glanz.“

Diese Schlussworte: „Licht aber nicht Glanz“, auf die man bei Erklärung des zweiten Paragraphen kommen muss, sind auch die Schlussworte *Laò-tse's* im 58. Kapitel seines Buchs.

Und allerdings, wer nach bethörenden Aeusserlichkeiten, nach blendendem Glanz, nach Seltsamkeiten in den Büchern des Confucius sucht, sieht sich enttäuscht, wer aber die Wahrheit, die höchste, göttliche Wahrheit sucht, der wird befriedigt und diese Befriedigung, diese innere Zustimmung, muss schon dann eintreten, wenn man den folgenden Paragraphen dem tiefern Sinne nach gefasst hat, weil man erkennen wird, dass Confucius uns nicht irreführt, sondern den Weg zum Licht, zur Wahrheit, zu Gott zeigt.

„Denn der Weise stützt sich (*y*) auf die ihm in-

wohnende (immanente) ewige und unveränderliche Wahrheit“ — oder kurz gesagt:

„Der Weise stützt sich aufs *Tchōng-yōng*.“

Ja! der Weise kann und darf sich stützen und fest verlassen auf das *Tchōng-yōng*, den unwandelbaren Grund der Seele, er hat einen festen Anhalt, einen sichern Führer daran, aber er soll sich auch selbst nach ihm harmonisch bilden. Diese beiden Bedeutungen hat *ȳ*. Ein juste milieu dagegen kann weder Stütze noch Vorbild sein.

Hat man aber nach dem Vorstehenden erkannt, dass das *Tchōng-yōng* der unwandelbare Seelengrund, der Funken göttlichen Geistes ist, der jedem Menschen eingegeben, und ob auch im gesinnungs- und charakterlosen Menschen verdunkelt und unerkennbar, dennoch unverlöschbar und unwandelbar da ist, und bei sittlicher Erneuerung des Menschen zur hellen Flamme aufschlägt, dann erhält man ohne Sophistik das Rechte und wird durch einfache Schlüsse zur Wahrheit kommen.

Denn da das Licht der ewigen und unveränderlichen Wahrheit dem Geist des Menschen eingegeben, gleichsam das Fundament desselben ist, so wird begreiflich, dass der Mensch, um die Wahrheit zu finden und zugleich gottinnig und gottselig zu werden, zunächst nichts weiter zu thun hat, als das aus seiner Seele zu entfernen, was dieses göttliche Licht hindert zu leuchten, d. h. wir müssen zunächst zur Erkenntniss unseres Selbst kommen, sittlich gut, sittlich vollkommen werden, einen Läuterungsprocess eingehen.

Und das ist der Kern der Lehre des Confucius.

Ist nun der Kern, das *Tchōng* also, ein Moralprincip, und nur ein solches, so würde die darauf erbaute Lehre immerhin nichts weiter als eine Ethik sein. Da wir aber den Gehalt des Kerns kennen gelernt haben, so wissen wir auch, dass er keimfähig ist, und sich organisch ent-

wickeln wird, und das kann nicht anders statthaben, als indem wir von der erlangten Selbsterkenntniss zur Menschenkenntniss, zur Kenntniss der Creatur und Natur, und endlich zur höchsten Erkenntniss, d. i. zur Erkenntniss dessen gelangen, der Natur und Creatur erschuf und alles weislich geordnet hat.

Und dann steigt Confucius über den Moralisten und Philosophen und Propheten zu einem so gottinspirirten Religionslehrer empor, dass wir durch seine Schriften selbst da Aufschlüsse über christliche Lehren erhalten, wo sämmtliche Kirchenväter in Streit sich befinden, und auch die Göttlichkeit Christi wird dann nicht nur den Theologen und Eingeweihten in ihrem hohen Lichte erscheinen, sondern von allen Menschen verstanden und begriffen werden.

Zuvor aber lehrt Confucius in diesem Kapitel:

„Das Herz des Weisen ist lauter und rein und die Freudigkeit, die Seelenruhe, die ihn belebt, der Beifall des Gewissens, der ihm sicher ist, künden ihm die Gottinnigkeit, deren er sich mit jedem Tage mehr bewusst wird, lassen ihn erkennen, dass er dem höchsten Gut nicht fern stehe und so wird er hingeführt zur himmlischen Tugend, selbstverständlich auch zur Erkenntniss der göttlichen Einrichtungen in der Natur und endlich zum wahren Erkennen Gottes. Wenn ich aber die Menschen, die sich des wahren innern Religionsgefühls noch nicht bewusst sind, unvermittelt über ein unendlich fern stehendes unnennbares *Táo* belehren wollte, so würden sie über das Seltsame und Wunderbare der Lehre staunen, aber sie würden sie nicht begreifen können, der Geist der Menschen würde daher ebenso umnachtet bleiben, wie er jetzt ist. Wenn man also die Menschen religiös und durch die Religion glücklich machen will, so muss man sie zunächst aus der Nacht und Finsterniss zum Tag und Licht führen, d. h. man muss den Menschen

die Ueberzeugung geben, dass Gott stets mit ihnen und in ihnen lebendig ist, dann wird die hierdurch erhaltene lautere innere Freudigkeit sie über alle Beschwerden des Lebens hinwegheben und der Pessimismus, oder der Glaube, dass das jetzige Leben nur ein elendes Jammerdasein ist, wird schwinden und andauernder Glückseligkeit Raum geben. Wenn man aber sehen muss, dass diese Möglichkeit der Besserung und Beglückung der Mitwelt an der Gleichgültigkeit der Menschheit zerschellt, wenn man inne wird, dass die Menschen vorziehen ein nur vegetatives Leben gedankenlos hinzuschleppen, weil es ihnen an Muth zur Besserung und an der Kraft im Guten zu verharren gebricht, so muss diese trostlose Aussicht das Herz des Weisen bekümmern und ihn unwillig machen, denn dabei sich den Gleichmuth zu bewahren, das ist nur dem Heiligen möglich.“

Hieran schliesst sich in rechter Folge das nächste Kapitel.

ZWÖLFTES KAPITEL.

§. 1. Das *Táo*, wie es der Weise erkennt, ist aber, indem es in seiner unermesslichen Fülle allüberallhin reichen Segen spendet, deutlich erkennbar, und dennoch in seiner Uebernatürlichkeit geheimnissvoll und unsichtbar.

§. 2. Daher können alle Menschen (Mann wie Frau), ob sie auch geistig beschränkt sind, doch vom *Táo* Wissen haben, aber um es vollkommen zu be-

greifen, dazu fehlt es selbst dem Intelligentesten an Erkenntniss.

Alle Menschen (Mann wie Frau), auch die Nichtbegabten, sind doch fähig, den Geboten des *Táo* gehorsam zu sein (im *Táo* zu wandeln), aber dies vollkommen auszuführen, dazu fehlt selbst dem Intelligentesten die Fähigkeit.

Denn die Grösse und Erhabenheit des Universums gibt allen Menschen, wer und wie sie auch sein mögen, das Gefühl des Staunens und der Bewunderung und beim Vergleich mit demselben das Gefühl der eigenen Unwürdigkeit und Ohnmacht.

Der Weise aber nennt das *Táo* unermesslich, weil auf Erden niemand im Stande ist, es in seiner ganzen Herrlichkeit zu erfassen, und wiederum nennt er es das Höchstsubtile, weil in der Welt niemand im Stande ist, es wahrzunehmen.

§. 3. Das Liederbuch sagt:

Wie der Phönix sich auf zum Himmel schwingt,
Wie der Fisch in unermessliche Tiefen dringt.

Die Worte symbolisiren, dass das *Táo* ebenso wol droben im Himmel, wie hienieden auf Erden ist und in beiden Wesenheiten erforscht werden soll.

Die Idee, die sich der Weise vom *Táo* macht, umfasst also eben sowol die Principien für die richtige Handlungsweise der Menschen (Mann wie Frau), als auch im höchsten Begriffe die Erkenntniss der göttlichen Natur.

BEMERKUNGEN.

Wenn man den Inhalt des Kapitels mit dem vorigen vergleicht, dann wird man den stetigen und geistreichen Fortgang in der Doctrin sofort inne werden, sodass ein Hinweis darauf eine Anmassung wäre.

Für uns, denen neuere trefflichere Lehren bekannt und Offenbarungen zutheil geworden sind, bleibt aber die eine grosse Schwierigkeit zu überwinden, uns zurückzusetzen in jene fernen Zeiten, 500 Jahre v. Chr. — denn so manches aus der Doctrin kommt uns so einfach und bekannt wie Durchlebtes vor, während, wenn wir verstehen, Jahrtausende zurückzuschauen in jenes uns ferne Land, uns Wort und Lehre des Confucius wie die Rede eines erleuchteten und vorleuchtenden geistvollen Mannes erscheinen muss, den tiefe und ernste Religiosität durchglüht.

Ich bitte den Anfang des Buchs zu überlesen, den ich S. 21 schematisch in den Worten reproducirte:

„Des Himmels *míng* es heisst *síng*.“

Dort wurde erläutert, dass *míng* vom Himmel stammt und dass es ein Gebot, eine Gabe, eine Willensäusserung des Himmels ist.

Aus dem *Tá-Hiö* des Confucius ist zu ersehen, dass es Pflicht des Menschen ist, sich diese Gabe in ihrer Reinheit zu erhalten, und dass dann dies in Vollkommenheit wiedererworbene *míng*, die *míng-tě*, die vollkommene, die himmlische Tugend genannt wird.

Mr. Pauthier übersetzt *míng*, sowie *míng-tě* durch „la raison“, sowie durch „ce don brillant de l'intelligence, que nous recevons du ciel“ (andere Uebersetzer in analoger Weise). Doch das genügt nicht, und ich habe in meiner Uebersetzung des *Tá-Hiö*, S. 112, hinzugefügt:

„Es fehlen aber, wenn man einmal seciren will, zur Erfüllung des *tě*-Begriffs, neben Vernunft und Einsicht, noch zwei Bedeutungen, von denen die eine sehr leicht, die andere nicht so leicht unter *ce don brillant du ciel* subsumirt werden kann. Denn die Religion, die in der *tě* mit enthalten, kann man sehr dreist und sehr energisch die Gabe nennen, die dem Menschen, und diesem allein, direct vom Himmel wurde.

„Aber unter der *tě* muss man auch das lautere und freudige Gefühl verstehen, das uns wird, wenn wir in allen Dingen und fortwährend nicht nur nach unserer Vernunft und Einsicht handeln, sondern auch in Uebereinstimmung mit dem Himmelsgebote der umfassenden Menschenliebe, des Wohlwollens, der Demuth und des *Hiáo's*, d. i. der kindlichen Pietät.

„Wir könnten dies Gefühl etwa den Beifall unsers Gewissens nennen. Nun fragt es sich: Ist dies auch ein Geschenk des Himmels?“

Diese dem *Tá-Hiö* entlehnten Worte kann und will ich jetzt durch den Zusatz ergänzen, dass ich heute nicht mehr in Frage stelle, ob denn das beschriebene Gefühl, oder das Gewissen in seiner guten und edeln Bedeutung ein Geschenk des Himmels genannt werden könne, sondern mit fester Ueberzeugung darf ich aussprechen, dass es sicher ein Geschenk des Himmels ist und dass gerade dies der Himmelsgabe *míng* am meisten entspricht und für uns zu einem vollkommen beseligenden Gefühl, ja zur Seligkeit selbst wird, wenn die himmlische Tugend in uns vollkommen und hellleuchtend geworden ist.

Für „das beseligende Gefühl, das uns durch den Beifall unsers Gewissens wird“, können wir aber auch sagen:

„Die Stimme des lautern Gewissens ist die Stimme Gottes“,

und für die Richtigkeit dieses Satzes will ich den theologischen und den philosophischen Beweis geben:

Den theologischen Beweis gibt Paulus im Römerbrief, Kapitel 2, 14 fg.:

„Denn so die Heiden, die das Gesetz nicht haben, doch von Natur thun des Gesetzes Werke, so sind dieselben, weil sie das Gesetz nicht haben, ihnen selbst ein Gesetz; damit, dass sie beweisen, des Gesetzes Werk sei beschrieben in ihren Herzen, sintemal ihr Gewissen sie bezeuget, dazu auch die Gedanken, die sich untereinander verklagen und entschuldigen.“

Dies bedeutet, wenn wir auch alle Für und Wider der Exegeten, die, ebenso wie ihre differirenden Meinungen, nach Legionen zählen, berücksichtigen,

dass die Offenbarung, das Gesetz und die Gebote Gottes oder das Wort und die Stimme Gottes nicht verschieden sind von dem, was allen Menschen ins Herz geschrieben worden ist, und was uns warnt und richtet, und bei Uebereinstimmung mit unserm Thun und Wollen beseligt.

Dies Ins-Herz-Geschriebene ist dem *Tchōng-yōng*, der göttlichen Wahrheit in unserm Seelen- und Herzensgrunde gleich.

Doch ich fühle nicht den Beruf, die Unzahl der Römerbrief-Exegeten um eine Einheit zu vermehren und begnüge mich mit dem angeführten Citat, wenn ich auch nicht leugnen will, dass das „ἑλληλων“ (einander) den Wunsch erregt, noch weiter zu untersuchen, wer der Eine ist, der den Andern je nachdem tadelt oder rechtfertigt.

Den philosophischen Beweis dafür, dass die Stimme des Gewissens die Stimme Gottes ist, gibt am unwiderleglichsten Kant. Er sagt in seiner „Tugendlehre“:

„Das Gewissen ist nichts Erwerbliches, sondern jeder Mensch hat ein solches ursprünglich in sich. Jeder Mensch hat Gewissen und findet sich durch einen innern Richter beobachtet, bedroht, in einer ehrfurchtsvollen Achtung erhalten, und diese in ihm über die Gesetze wachende Gewalt macht er sich nicht willkürlich, sondern

sie ist seinem Wesen einverleibt. Wenn man aber als Angeklagter einem Richter gegenübersteht, so kann Angeklagter und Richter nicht eine Person sein. Demnach wird sich der Mensch hier einen andern, als sich selbst, als Richter seiner Handlungen denken müssen, und diese andere Person muss in jedem Falle das Innere des Menschen vollkommen kennen (muss ein Herzenskündiger sein), weil sie darüber zu richten hat; alle Pflichten müssen als ihre Gebote angesehen werden können, weil sie alle freien Handlungen des Menschen richtet. Der innere Richter muss aber zugleich alle Gewalt (im Himmel und auf Erden) haben, weil er sonst nicht (was doch zum Richteramt nothwendig gehört) seinen Gesetzen den ihnen angemessenen Effect verschaffen könnte, er muss also allmächtig sein, d. h. er ist Gott.“

Dies ist unbezweifelt ein überzeugender Beweis, und ich kann als Erklärer der Doctrin des Confucius mit grosser Genugthuung den grossen königsberger Philosophen als meinen Alliirten betrachten, denn deutlicher wie durch ihn ist die Immanenz Gottes weder durch den Gelehrten *Tschhîng-tsè* in der Vorrede, noch durch *Tsèssè* in seiner Erläuterung, noch durch Confucius selbst erklärt worden.

Aus Obigem folgen die beiden wichtigen Sätze:

„Wenn Gott selbst der Richter unserer Thaten in uns ist, so ist undenkbar, dass die Stimme des Gewissens je irren könne.

„Und wenn das Gewissen nichts Erwerbliches ist, sondern jeder Mensch ursprünglich Gewissen hat, so folgt daraus, dass ein gewissenloser Mensch nicht gefunden werden kann.“

Somit glaube ich den Beweis erbracht zu haben, dass das Gewissen des Menschen göttlichen Ursprungs ist, und dass demnach dasselbe neben Vernunft und Einsicht und dem Religionsgefühl zum *tě*-Begriff (S. 91) gehört.

Das ist von hoher Wichtigkeit für die Erklärung dieses Kapitels, denn wenn, wie frühere Uebersetzer mit überaus grosser Zuversicht behaupten, die *tě* (die himmlische Tugend, die Glückseligkeit), werde nur durch Vernunft und Intelligenz erreicht, so würde es um die, welche geistig beschränkt, und um die, welche nicht begabt, nicht einsichtsvoll, nicht intelligent sind, sehr schlecht stehen.

Nun aber treten zum *tě*-Begriff ausser Vernunft und Einsicht noch zwei wesentliche Bestimmungsstücke hinzu, und diese sind:

1) Das Religionsgefühl, d. i. die Gemüthsstimmung, die von der freudigen Ahnung zu der glücklichen Zuversicht gelangt, dass in der Schönheit und Erhabenheit der Natur sich die Allmacht und Liebe Gottes und seine Fürsorge für alle Wesen ausspricht; diese Stimmung steigert sich aber graduell zum Bewusstsein der Gottangehörigkeit, der Gottinnigkeit, der Gotteinigkeit.

2) Der Beifall unsers Gewissens, wodurch uns die Gewissheit gegeben wird, dass wir Gottes Willen thun, und die Ueberzeugung erhalten, dass wir Gottes würdig sind. Und wenn wir auch hier uns die höchste Steigerung denken, so gelangen wir ebenfalls zur Gottinnigkeit und weiter zur Gotteinigkeit.

In ihren höchsten Graden müssen also die beiden genannten Begriffe sich decken, was natürlich und selbstverständlich ist, da sie beide (wie auch Vernunft und Intelligenz) Theilbegriffe der einen *tě*, der himmlischen Tugend sind.

Diesen höchsten Grad der Einigung zu erreichen, ist dem Menschen, und wenn er der intelligenteste und beste wäre, nicht möglich, aber jeder Mensch, der nur im Stande ist, sich von seinen Gefühlen Rechenschaft zu geben, vermag Gott zu erkennen und jeder Mensch, wenn er nur auf die Stimme seines Innern achtet, nicht

absichtlich oder gleichgültig sein ethisches Element unberücksichtigt lässt, ist befähigt, die göttlichen Gesetze zu befolgen und dadurch den Beifall seines Gewissens, das Wohlgefallen Gottes zu erstreben und zu erreichen.

Das ist es, was Confucius im zweiten Paragraphen dieses Kapitels sagt:

„Alle Menschen können, ob sie auch geistig beschränkt sind, doch vom *Táo* Wissen haben“ — da das Religionsgefühl allen gegeben ist.

„Alle Menschen, auch die Nichtbegabten, sind doch fähig, den Geboten des *Táo* gehorsam zu sein, im *Táo* zu wandeln“ — da im Gewissen, das dem Menschen eingegeben, die Stimme Gottes zu ihm spricht.

Aus dem ersten Paragraphen und dem Schluss des zweiten, der den Sinn des ersten in andere Worte kleidet und näher charakterisirt, geht mit Evidenz hervor, dass Confucius von einem immanenten und von einem transcendenten *Táo* spricht.

Das der Welt und den Menschen immanente *Táo* ist im Walten der Natur und im eigenen Herzen jedermann erkennbar, das übernatürliche, geheimnissvolle und ferne transscendente *Táo* aber in seiner ganzen Vollkommenheit zu begreifen, dazu fehlt es selbst den Intelligentesten und Besten an Erkenntniss.

Am Schluss des Kapitels zeigt sich Confucius ausdrücklich als Theologe im Gegensatz zum Moralphilosophen, indem er ausspricht, der Weise soll sich nicht damit begnügen, dass ihm durch das *Táo* die Principien für richtige Handlungsweise gegeben werden (Ethik), sondern er soll die Erkenntniss der göttlichen Natur, die Gotteserkenntniss (Religion) zu seinem Studium machen.

DREIZEHNTES KAPITEL.

Confucius sagt:

§. 1. „Das *Táo* ist daher (zunächst) nicht als vom Menschen getrennt zu betrachten, denn wenn sich die Menschen eine *Táo*-Idee bilden, in der Voraussetzung, dass das *Táo* dem Menschen fern stehe, so ist dies entschieden nicht die rechte *Táo*-Idee.“

§. 2. Das Liederbuch sagt:

„Da man um den Stiel für die Axt zuzurichten, von dem zugerichteten Axtstiel Gebrauch macht, so ist für jenen das Vorbild nicht fern“, —

weil man ja diesen, den zugerichteten Axtstiel zur Hand nehmen muss, um jenen, den Stiel der Axt zuzurichten.

Da man aber nach ihm hinblicken, ihn äusserlich von allen Seiten betrachten muss, so lässt sich immerhin sagen, er sei (relativ) fern.

Daher hat der Weise, der als Mensch die Menschen bilden und leiten soll, nichts weiter zu thun, als durch den Menschen (sich selbst) die Menschen zu bessern, zu veredeln, zu vervollkommen. Wenn er die Menschen aus sich selbst veredelt hat, so ist sein Werk gethan. (d. h.)

§. 3. Denn Rechtschaffenheit, Aufrichtigkeit, Treue, Wahrheit — (Wohlwollen) Liebe und der Wille andere so zu behandeln, wie wir wünschen, dass man uns begegne, sind das Correlat des nicht fernen (immanenten) *Táo*.

Dies resumirt sich in dem Satze:

„Was wir nicht wünschen, das man uns thue, das sollen wir auch andern nicht zufügen.“

§. 4. Und hiernach enthält das *Táo* des Weisen vier Symbole, von denen Ich (Confucius) noch nicht fähig bin, eines streng zu befolgen:

„Was man vom Sohne verlangt, dass er dem Vater ehrerbietig gehorche — das bin ich noch nicht zu erfüllen im Stande.“

„Was man vom Unterthan verlangt, dass er dem Fürsten ehrfurchtsvoll diene — das bin ich noch nicht zu erfüllen im Stande.“

„Was man vom jüngern Bruder verlangt, dass er dem ältern bescheiden nachgebe — das bin ich noch nicht zu erfüllen im Stande.“

„Was man vom Freund und Altersgenossen verlangt, dass er dem Freund und Genossen überall den Vorrang lasse — das bin ich noch nicht zu erfüllen im Stande.“

Aber unser Streben muss dahin gerichtet sein, dass unsere Handlungen unwandelbar der himmlischen Tugend, dass unsere Reden der innern Wahrheit entsprechen.

Sind wir noch nicht moralisch erstarkt, so sollen wir doch nicht einen Augenblick in unsern Bemühungen und Anstrengungen ermüden, um dies hohe Ziel zu erreichen; und

halten wir uns für hinreichend oder mehr als hinreichend im Guten erstarkt, so sollen wir dennoch nie aufhören, weiter zu streben; sodass wir unausgesetzt unsere Reden mit unsern Handlungen und

unsere Handlungen mit unsern Reden in Uebereinstimmung wissen.

Denn der Weise erschlaft sicherlich nie in dem Bestreben, die That durchs Wort, das Wort durch die That zu bewahrheiten.

BEMERKUNGEN.

Confucius hat also, wie wir im vorigen Kapitel gesehen, zwei *Táo*-Wesenheiten definirt, ein der Welt und den Menschen innewohnendes, daher durch Selbsterkenntniss (Selbstveredelung) und durch Menschenkenntniss (Psychologie) wahrnehmbares, und ein uns fernes, für sich seiendes (transscendentes) *Táo*, das selbst der Erkenntniss des Weisesten nicht vollkommen wahrnehmbar wird.

Da nun aber die beiden Wesenheiten doch immerhin ein und dasselbe *Táo* sind, so wird die Erkenntniss der transscendenten Gottheit, durch die der immanenten, wenn nicht erlangt (das ist auch nach Confucius' Lehre nur durch die Offenbarung des absolut Heiligen möglich), doch immerhin angebahnt, und dieser, ausser der Offenbarung einzig mögliche Weg der Erkenntniss muss dann mit Consequenz verfolgt werden und zwar durch Belehrung des Menschen durch den Menschen.

Tsè-ssē gibt hierzu ein Gleichniss aus dem mit Recht hochberühmten Liederbuch. Ich darf das *Schý-kīng* ohne Bedenken den Deutschen als „hochberühmt“ bezeichnen, da durch des unsterblichen Rückert Verdienst ein grosser Theil des Liederschatzes auch in Deutschland bekannt geworden ist und die Wiedergabe desselben des deutschen Dichters Ruhm erhöht hat.

Das kurze Citat ist trefflich gewählt und in der Gelehrtenwelt Chinas wird das so voll anerkannt, dass die weitere Kürzung desselben:

„*tchÿ kō ÿ fā kō*“ — „Mit dem Heft in der Hand schneidet man das Heft zu“,

zum Sprichwort geworden ist mit der Bedeutung:

„To employ men to rule men.“

Hoffentlich ist dies deutlich genug. Die deutsche Uebersetzung würde schleppend sein, weil „Mann“ und „Mensch“ nicht in ein Wort zu fassen ist, und auch „rule“ durch mehrere Worte verdeutscht werden müsste.

Denn — „Man braucht Männer um Männer zu leiten“ — würde nach einer einzelnen Richtung hin wol einen recht guten Sinn geben, aber nicht nach allen Seiten, denn nicht von einem Feldherrn ist die Rede, in dessen Hand der Verein von Männern — die Armee — zur Handhabe des Schwertes werde, mit der er den Feind schlägt, sondern von dem Manne in der Fülle und Vielseitigkeit des Wortes (*vir*), der durch seine erhabene Tugend die Menschheit zu gleicher Tugend hinführen soll.

Der Anfang des Kapitels aber stellt die Immanenz des *Táo* gegen die Transscendenz in den Vordergrund, es muss demnach auch im Gleichniss ein gleicher Sinn erkannt werden; wer aber Gleichnisse recht zu deuten versteht, oder mit andern Worten, wer hinreichend speculativ ist, um vom sinnlich Wahrnehmbaren alsbald zum Uebersinnlichen denkkraftig überzugehen, der vermag auch hier recht zu deuten und weiter zu schreiten; und solchem Denker liegt dann schon klar vor, was ich aus der Kenntniss chinesischer Religionsphilosophie erst zu verdeutlichen suchen will. Ich meine den Grundsatz, dass der Begriff der immanenten Gottheit den der allumfassenden transscendenten einschliesst, dass also die Immanenz allein nicht gedacht werden kann, sondern die Transscendenz hinzufordert.

Unmittelbar nach dem Gleichniss und zur Erklärung desselben sagt *Tsè-ssē*:

„Daher hat der Weise, der als Mensch die Menschen bilden und leiten soll, nichts weiter zu thun, als durch den Menschen (sich selbst) die Menschen zu bessern, zu veredeln und zu vervollkommen. Wenn er die Menschen veredelt hat, so ist sein Werk gethan.“

Dieser Schluss, der von denen, welche die tiefere Bedeutung des *Tchōng-yōng* nicht erfasst haben, leicht falsch beurtheilt werden könnte, setzt Intorzetta die bedeutsamen erläuternden Worte aus eigenem Innern hinzu:

„Das Weitere ohne Zweifel wirksamerm Unterricht überlassend.“

Das ist das Richtige, denn man hat sich die Aenderung und Besserung zu denken bis zur vollständigen Erneuerung, sodass die Menschen einsichtig werden und ihr Inneres klar durchschauen können. Und wenn sie ihr Inneres, ihr Herz durchschauen können, dann erblicken sie den Urgrund ihres Herzens, das *Tchōng-yōng*, sie werden sich demnach ihrer göttlichen Natur, sie werden Gottes bewusst, und wer Gottes inne geworden, dess Leiter und Führer wird Gott sein, und wer weiss, dass Gott mit ihm ist, der wird sich auch erheben können zu ihm und täglich dem Urbild, dess Abbild sich ihm gezeigt, näher kommen und durch das innere Gottesbewusstsein auch den ewigen, die Welt umfassenden Gott kennen lernen.

So lernen wir aus der Bedeutung des *Tchōng-yōng*, dass nach chinesischer Metaphysik, durch das, was wir Moral im höchsten Sinne nennen, die Religion, das Gottesbewusstsein, die innige Vereinigung mit Gott intrinsice mitgegeben ist.

Wir finden bei *Laò-tsè* dieselbe Schlussfolge (vgl. Kap. 59 und 63 des *Táo-tě-kīng*), wonach die moralische Vollkommenheit ausreicht, „den Himmel zu erschliessen“.

CONFUCIUS, *Tchōng-yōng*.



Man wolle aber bedenken, dass die moralische Vollkommenheit, von der jene Philosophen sprechen, eine ganz andere Bedeutung hat, als die gewöhnlicher Moralprediger. Denn dort sind die Moralgesetze Gebote des Himmels; die Befolgung derselben ist Gehorsam gegen den Himmel und im Grunde der Seele lauert nicht die Erbsünde, sondern dort thront die himmlische Seligkeit, das *Táo*, der Geist Gottes.

Diese Lehre der alten Weisen Chinas erinnert an die Worte des Heilandes:

„Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen.“

Nun folgt im §. 3 das Gebot der Nächstenliebe und wir haben hier von Confucius denselben Ausspruch, den der Heiland nach Matth. 7, 12 gethan:

„Alles was ihr wollt, dass euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen; das ist das ganze Gesetz“,

in den wenig veränderten Worten:

„Was wir nicht wünschen, dass man uns thue, das sollen wir auch andern nicht zufügen.“

Bei solcher fast wörtlichen Uebereinstimmung mit dem herrlichsten Gebote des Heilandes kann man sich zufrieden geben, denn man muss angesichts derselben nothwendig zu der Ueberzeugung kommen, dass nur ein starres antichristliches Vorurtheil dem Denker Confucius die tiefste und innigste Gotteskenntniss absprechen könnte, nachdem er mehr als ein halbes Jahrtausend vor Christus die Grundlehre gegeben, die der Heiland nach ihm als das Gesetz und die Propheten einschliessend den Seinigen mitgetheilt hat.

Hierzu fügt Confucius die der christlichen Lehre von der Demuth analoge Vorschrift, dass der Weise sich nicht für den Ersten und Besten der Welt halten, sich nicht als fehlerloses Vorbild aufstellen soll, wobei sehr charak-

teristisch seine eigene Bescheidenheit in der Selbstanklage hervortritt.

Es ist selbstverständlich, dass die eine Nächstenliebe, je nach den socialen Verhältnissen, in denen wir zu andern stehen, in anderer Gestalt erscheint. Wir lieben den Vater in anderer Weise als den Fürsten, den Bruder in anderer Weise als den Freund etc.

Einige dieser socialen Verhältnisse führt Confucius an und setzt zu jedem hinzu:

„Das bin ich noch nicht zu erfüllen im Stande.“

Das ist wahre Demuth und Bescheidenheit, als Kleinod des Weisen betrachtet.

Demnächst lehrt Confucius:

„Aber unser Streben muss dahin gerichtet sein, dass unsere Handlungen unwandelbar der himmlischen Tugend, dass unsere Reden der innern Wahrheit entsprechen.“

Was wir also zu erreichen trachten sollen und was wir erreichen können, das ist, dass That und Wort in Einklang stehen.

VIERZEHNTE KAPITEL.

§. 1. Der Weise ist immer mit seiner Lebensstellung zufrieden und thut darin seine Pflicht, er sehnt sich nie über seinen Stand hinaus.

§. 2. Ist er reich und vornehm, so thut er, was einem Reichen und Vornehmen zukommt; ist er arm und gering, so thut er, was einem Armen und Geringen geziemt.

Ist er in einer behaglichen und sorgenfreien Stellung, so wird er diese behagliche und sorgenfreie

Stellung zu schätzen wissen; ist er in einer bedrängten und sorgenvollen Lage, so wird er sich auch in die bedrängten und sorgenvollen Verhältnisse zu finden wissen.

Der Weise kann nie in eine Lage kommen, in der er nicht volle Zufriedenheit fände, die er nicht genügend auszufüllen verstünde, in der er nicht vollkommen er selbst (d. i. der Weise) bliebe.

§. 3. Ist er in einer hohen Stellung, so wird er sie nicht misbrauchen, seine Untergebenen weder bedrücken, noch unwürdig behandeln.

Ist er in einer bescheidenen und niedrigen Stellung, so wird er nicht um die Gunst der Hohen buhlen, nicht eitel nach Rang und Würden streben.

Er sucht nur sich zu vervollkommen, aber er bittet nicht um die Gunst der Menschen. Daher klagt er auch niemand an. Weder grollt er dem Himmel droben, noch schmäht und hasst er die Menschen hienieden.

§. 4. Daher wird der Weise ruhig in seiner Stellung bleiben und sie ganz ausfüllen; um sie zu verändern, erwartet er den Willen der Vorsehung.

Die gemeine Menge dagegen scheut auch den gefahrvollen Weg (des Lasters) nicht, um zu dem zu gelangen, was sie Glückseligkeitszustand nennt.

§. 5. Der Meister sagt:

„Der Weise dagegen hat Aehnlichkeit mit dem Bogenschützen. Verfehlt er das rechte Ziel, so weiss er, dass dies nur an ihm selbst liegt und versucht danach den Fehler zu verbessern.“

BEMERKUNGEN.

„Der Weise“, sagt *Laò-tsè*, „besitzt drei Kleinodien: die Liebe, die Bescheidenheit, die Zufriedenheit.“

Confucius lehrt ebenso. Im vorigen Kapitel hat er die Liebe und Bescheidenheit besprochen, dieses weiht er der Zufriedenheit. Er hatte wol die beste Veranlassung dazu, denn in seinem wechsellvollen Leben hat er fast alle die einzeln geschilderten Lebensverhältnisse durchgekostet und dabei unabänderlich die genannten Grundsätze festgehalten; nie, wenn es ihm wohl ging, übermüthig zu werden, nie, wenn in bedrängter Lage, über die Menschen, die ihn verkannt hatten, zu klagen, oder dem Himmel zu grollen, der die Gesicke der Menschen nach seinem unerforschlichen Rathschluss leitet.

Im allgemeinen bietet das Kapitel geringe Schwierigkeiten dar, nur über eine Stelle im zweiten Paragraphen und über den gediegenen Schluss, der in genialer Weise zum folgenden Kapitel überführt, möchte ich mir eine Bemerkung erlauben.

Im zweiten Paragraph steht:

„Ist er in behaglicher und sorgenfreier Stellung —
Ist er in schwieriger und sorgenvoller Stellung —.“

Man sieht, das sind zwei Contraste, und wer das classische Chinesisch versteht, weiss, dass es Contraste sein müssen. Ich habe öfters darauf hingewiesen, dass der Contrast eine sehr regelmässig wiederkehrende Redefigur im classischen Chinesisch ist.

Der erste Contrast „behaglich und unbehaglich oder schwierig“ — *ý* und *hoán* ist sehr einfach, denn *ý* heisst „easy, pleased, comfortable, behaglich“, und *hoán* heisst „tristari, grief, careful, bedrängt, schwierig“.

Der andere Contrast aber *tý* und *nán*, sorgenfrei und sorgenvoll, tritt nicht so deutlich hervor, denn *tý*

heisst auch unter anderm: „se remove a negotiis publicis“, sowie „procul“, gleicht also dem Horazischen „(beatus est qui) procul negotiis“.

nân aber heisst unter anderm auch „difficile“ und „laboriosus“, d. h. „durch schwere Arbeit geplagt“.

Daraus entsteht denn ein in China sehr gebräuchlicher Gegensatz, da dort unser Sprichwort: „Grosse Würden (Amtswürden), grosse Bürden“ sehr volle Geltung hat.

Die Vorübersetzer aber bringen, soweit mir bekannt, keinerlei Gegensatz, indem sie statt sorgenfreier und behaglicher Stellung schreiben: „barbarus alienigenaque“, oder französisch „étranger“, englisch „barbarous tribes“. Ich habe aber schon über die oft ausserordentlich verschiedene Bedeutung der Schriftzeichen gesprochen, das trifft auch hier ein und in der That sind die Schriftzeichen *ȳ* und *tȳ* zugleich die Spottnamen der im Osten und Norden Chinas wohnenden Barbarenhorden. (Vgl. „Mencius“, I, 18.)

Es ist aber nicht wahrscheinlich, dass Confucius seinen Weisen unter den Barbarenhorden sucht! —

Zu dem Gleichniss, welches Confucius im Endparagraphen gibt, will ich nur bemerken, dass der Gedankeninhalt desselben, ohne der Sache Zwang anzuthun, noch erweitert werden kann.

Das Ziel wird nämlich ein festes, unbewegliches, gerades, aufrechtstehendes genannt, und danach ist der Sinn des Gleichnisses auch noch der:

„Er geht auf sich selbst zurück und sucht es bei sich selbst“, d. h. das Fehlen sowol, dem er zu begegnen, als auch die Correctur, die er an sich anzubringen hat. Mit andern Worten:

„Er muss versuchen, einen geraden festen Charakter zu gewinnen, dann wird ihm das und jedes Ziel, auch das höchste erreichbar sein.“

Und mit dieser erweiterten Allegorie treten wir ins folgende Kapitel ein. Es beginnt mit demselben Gleichniss vom fernen und festen Ziel, aber das Ziel ist ein unendlich weites und hohes.

FUNFZEHNTE KAPITEL.

§. 1. So ist auch das *Táo*, welches der Weise zu erreichen sucht, wie ein Fernziel, auf welches wir zugehen, zu betrachten; gewiss müssen wir, um solches zu erreichen, von dem Nahepunkt (dem Punkt, wo wir selbst stehen), ausgehen.

Oder wir betrachten es als eine Höhe, zu der wir hinaufgelangen wollen, zuverlässig müssen wir dann von da, wo wir selbst stehen, vom Fusspunkt ausgehen.

§. 2. Das Liederbuch sagt:

„Wenn die Frau die Eintracht liebt, dann ist die Ehe dem Wohlklang zweier lieblich zusammen-tönender Instrumente vergleichbar; wenn aber die Brüder miteinander in Liebe und Freundschaft leben, so gewährt solche wohlthuende Harmonie Freude und Ergötzung; dann ist Friede, Eintracht und Uebereinstimmung in der ganzen Familie fest begründet, dann erstreckt sich die freudige Harmonie von der Mutter bis zu den Kindern und Kindeskindern.“

§. 3. Der Meister sagt:

„O, den Aeltern freudig gehorchen, ihnen in

allem zu Willen sein, das ist wol jenes Nächste, der Anfangspunkt, von dem aus wir zum Höchsten geführt werden. Nicht?“

BEMERKUNGEN.

Der Uebergang ist sehr durchdacht und der Inhalt des Kapitels tiefsinnig, hochpoetisch und wahrhaft religiös.

Ich werde in meiner schlichten Weise dies zu verdeutlichen suchen, aber ich bin mir dabei klar bewusst, dass die Aufklärung nicht vollgelingen kann, weil der religiöse Gehalt einer Schrift nicht immer leicht dialektisch zu expliciren ist, und nur von dem Gemüth nachempfunden werden kann, das selbst religiös empfänglich ist, besonders aber deshalb, weil die heutige Weltanschauung, auch die der Weisen und tiefdenkenden Theologen, eine so durchaus pessimistische geworden ist, dass sie sich aus Jammern und Klagen über die Welt und ihren Schöpfer, aus der Verachtung des Erdenlebens nicht herausreissen, noch viel weniger sich für die Theodicee erwärmen kann.

Aber welcher von diesen Anklägern und Weltverächtern, ja selbst von denen, die den innigsten Wunsch haben, die Welt glücklich zu sehen, und wer von denen, die an der Allmacht, Weisheit und Vollkommenheit Gottes nicht zweifeln, wer von ihnen allen würde glauben wollen, dass die höchste Erkenntniss in der kindlichen Liebe wurzelt und dass die kindliche Liebe der Fuss- und Ausgangspunkt ist zu dem hohen Ziel eines Reiches Gottes auf Erden?

Denn ob auch das Christenthum nebst seinem alten Urstoffe diesen Ausgangspunkt nicht desavouirt, sondern ausdrucksvoll dasselbe sagt in den Worten:

„Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren,

auf dass du lange lebest, und dass es dir wohl gehe in dem Lande, das dir der Herr, dein Gott gibt“,

d. h. in dem verheissenen oder gelobten Gottesreich; und obschon dies Gebot als das erste Gebot, das Verheissung hat, bezeichnet wird, so haben doch die Exegeten diese erste alte Wurzel ziemlich verdorren lassen, um Seitentriebe, die kein Naturleben haben, auf künstliche Weise desto emsiger und rastloser zu cultiviren.

Um aber die wahrhafte Religiosität des Confucius und seiner Schüler zu erkennen, wollen wir zunächst noch einen Blick auf den Schluss des vorigen Kapitels werfen.

Wenn dort gesagt wurde: „Der Weise grollt nicht dem Himmel droben“, so liegt in den Worten offenbar die Anerkennung eines Lenkers der Geschicke der Menschen, der weit über dieser Welt erhaben thronen muss, wenn er die Zügel für die Wohlfahrt aller Menschen in der Hand behalten will; sowie die Anerkennung eines Gottes, der einen Entschluss fasst und demgemäss handelt; daher kann nicht eine pantheistische Gottheit, nicht ein Panlogismus hier gemeint sein, sondern ein persönlicher Gott.

Wird aber Gott personificirt gedacht, so ist er entweder der Herr und Gebieter der Welt, oder muss als Vater der Menschheit betrachtet werden.

Wir werden sehen, dass Confucius, ebenso wie *Laò-tse*, der so wundervoll sagt:

„Er liebt alle Menschen und sorgt für alle, aber er will nicht ihr Herr und Gebieter sein“ —

Gott nicht als den Herrn, sondern als den liebenden Vater der Menschheit kennt, und ist das der Fall, dann muss ja doch ohne Zweifel das Kindschaftsverhältniss an sich der erste Schritt zur Erkenntniss unsers Verhältnisses zu Gott sein.

Wenn ferner gesagt wird: „Um die gedrückte, un-

angenehme Lage zu verändern, erwartet der Weise den Willen der Vorsehung“, so ist hiermit ein so volles und festes Vertrauen auf den Willen Gottes ausgesprochen, dass dies nur durch tiefe Religiosität dictirt sein kann. Ein dem mohammedanischen Fatalismus ähnlicher Glaube ist nicht gemeint, weil die eigene Unthätigkeit, die *ignava ratio* ausgeschlossen ist, indem vom Weisen vorher und nachher gesagt wird, er habe sich zu vervollkommen; wenn aber der Mensch die eigene Vervollkommnung unverwandt im Auge hat, dann hat er gewiss das Seinige gethan, um die äussern Umstände besser werden zu lassen.

In jenen Worten des Confucius müssen wir also Religion erkennen; aber wahre Religion habe ich gesagt und ich finde die Wahrheit im Folgenden:

Es wurde behauptet:

„Wenn der Weise in einer bescheidenen und niedrigen —“, oder sagen wir dafür in einer gedrückten, dürftigen, elenden — „Lebenslage ist, so . . .“ — und nun kommen einige Negationen:

„so wird er nicht klagen,

„so wird er dem Himmel droben nicht grollen,

„so wird er die Menschen nicht hassen und schmähen“.

Lassen wir in den Sätzen die Negation weg und sprechen dieselben affirmativ aus, so haben wir den Pessimisten vom reinsten Wasser, dem auf der Erde ewig nichts recht ist, der Gott anklagt, dass er diese schlechte Welt geschaffen, wahrscheinlich weil er eine bessere zu schaffen nicht vermochte; der die Menschen hasst, statt sie zu lieben und zu veredeln und der, anstatt sich selbst zu vervollkommen, nur beklagt, dass er von den Menschen verkannt und vom blinden Geschick aufs äusserste belästigt werde.

Dies alles negirt Confucius; ich möchte ihn deshalb zu den Optimisten rechnen und meine, dass der

wahrhaft Religiöse vor allen Dingen so viel Vertrauen zu Gott hat, dessen Weisheit und Vollkommenheit er einsieht, dass er überzeugt ist, diese Welt ist gut und würde vollkommen sein, wenn die Menschen vollkommen wären. Darum arbeitet der Weise an der eigenen Vollkommenheit und an der der Seinen.

Und wenn er sein Ziel nicht erreicht, dann sucht er den Fehler nicht ausserhalb, sondern in sich, wie ein Bogenschütze, der seine Stellung und Haltung corrigirt und dann sicher ist, dass er das ferne Ziel nicht verfehlt.

Und dies ferne Ziel wird nun in diesem Kapitel mit derselben Metapher uns gezeigt als das *Táo*, das Göttliche, und dieser Uebergang erscheint mir darum ausnehmend schön und poetisch, weil in wenigen Worten ausserordentlich viel und Wichtiges dargeboten wird:

Zuerst die Hauptdoctrin, dass das *Táo* nicht in der Immanenz abschliesst, vielmehr diese nur der Ausgangs- und Anfangspunkt ist, der uns zu der hohen Erkenntniss des fernen allgewaltigen transscendenten *Táo* hinleitet.

Weiter lernen wir im Hinblick auf den Schluss des vorigen Kapitels, dass wir, um das *Táo* zu erkennen, bei der Selbsterkenntniss und Selbstvervollkommnung anfangen müssen.

Darauf folgt aber das erste Heraustreten des Subjects aus seiner Ichheit, und beim ersten Gegenüberstellen des Bogenschützen zum Ziel, lernen wir den Pfeil kennen, mit dem das Fernziel erreicht wird, die Copula, die Subject und Object fest verbindet.

Das ist einzig die Liebe!

Und Confucius fügt emphatisch hinzu:

„Die Kindesliebe, die kindliche Pietät, ja, die ist es; das ist der erste Schritt, der uns zum fernsten und höchsten Ziel führt; die kindliche Liebe ist das Band, das in der Familie freudige Harmonie gründet, das Band,

das die Familien zum Staate vereint, und die Despotie in wohlwollenden Patriarchismus wandelt; das Band, das die Erde zum Himmel zieht und Himmel und Erde verbindet.

In diesem einen Kapitel finden wir die herrlichsten obersten Blüten der Religion und Philosophie wiederum vereint.

Denn die Liebe ist die schönste und köstlichste Blüte der Religion; wo sie fehlt, da sind nur Abirrungen vom rechten Wege zu Gott denkbar, und statt des Allgütigen und Allliebenden finden oder erfinden wir ein Idol, das uns in Furcht und Schrecken versetzt, denn die unendliche Macht Gottes bleibt fühl- und erkennbar, wir mögen uns Gott vorstellen, wie wir wollen und vermögen. Die Furcht Gottes stammt aber nicht von Gott, führt also auch nicht zu ihm hin. Dies spricht selbst der Talmud sehr treffend mehrmals aus:

„Alles kommt von Gott, nur nicht die Gottesfurcht“ (Berach 16, 32 etc.).

Auf der andern Seite aber ist die Vereinigung der Immanenz mit der Transscendenz, oder des Pantheismus mit dem Theismus, die schönste und köstlichste Blüte der Philosophie.

M. Carriere sagt in der Einleitung zur philosophischen Weltanschauung etc. äusserst treffend:

„Immanenz und Transscendenz, Pantheismus und Theismus, sind nicht als Widersprüche zu behandeln, sondern als einander ergänzende Halbheiten zu betrachten und zu versöhnen. Alles in Gott, und Gott über allen bei sich selbst.“

„Dies Ganze“, fährt M. Carriere fort, „ich sah es bei Bruno und Böhme noch in keimfähiger Totalität verschmolzen.“

Mehr als 2000 Jahre vor diesen hat aber Confucius diese Keime nicht allein schon in seinem tiefen Geiste

gehegt, sondern sie auch aus sich heraus und mit Hülfe noch älterer Quellen zur Entwicklung gebracht, und sie würden lebenskräftig und lebensfähig geblieben sein, wenn die folgenden Generationen das Dargebrachte zu pflegen verstanden hätten. —

Obwol das vorstehende Kapitel dies alles schon deutlich genug bringt, so ist doch vorzüglich das nächste Kapitel zu dem Zweck geschrieben, für die vorgegebene Doctrin unsern Blick zu schärfen und zu erweitern.

SECHZEHNTE KAPITEL.

Confucius sagt:

§. 1. Der dem Menschegeist immanente Gottesgeist ist es, der die göttliche Tugend in uns bewirkt durch seine segensreiche Ueberfülle.

§. 2. Obschon wir ihn nicht sehen, so werden wir doch (durch geistiges Schauen) seiner gewahr; obschon wir ihn nicht hören, so vernehmen wir doch seine Stimme, denn er ist ewig und unzertrennbar mit allen Menschen vereint.

§. 3. Er bewirkt, dass alle Menschen der Welt sich bessern, intelligent werden, sich vervollkommen können, sich und andere zur Pflicht und zum Gehorsam gegen seine Gebote anhalten, indem sie eine immer grössere und innigere Vereinigung erstreben.

Denn er ist überall, wie er oben weit über uns ist, so ist er auch links und rechts stets um uns.

§. 4. Das Liederbuch sagt:

„Des Himmelsgeistes Vollkommenheit und Weisheit und Allerdurchdringung — bedenke, ist unberechenbar — bedenke, und noch weit mehr unerreichbar — bedenke!“

§. 5. Jenem aber, das für unsere Sinne unfassbar ist und dennoch in himmlischem Glanze und unendlicher Glorie strahlt, durch die innere Wahrheit, die nichts unenthüllt lässt, näher zu treten, das eben ist es, dem wir zustreben sollen.

BEMERKUNGEN.

Hier wird uns in des Confucius eigenen Worten die Wahrheit enthüllt.

Hier wird uns berichtet, dass der Geist Gottes nicht nur dem Menschegeist und der Welt immanent, nicht nur rechts und links überall um uns herum, sondern auch droben (*scháng*) über uns in unendlicher Höhe ist. Und wenn auch unsere menschlichen Sinnesorgane nicht ausreichen, den Unendlichen zu begreifen, so hat uns dafür Gott selbst andere Mittel und inneres Schauen gegeben und so die Möglichkeit, seiner Allmacht und Allweisheit nahe treten zu können.

Uns wird mit geistvollen Worten der Weg gezeigt, den wir zu nehmen haben, vom vorhergenannten Anfangs- oder Fusspunkt an zur lichten ewigen Höhe; ja, wir werden alsbald so hoch hinaufgeführt, dem Ewigen entgegen, dass ein Unvorbereiteter schon hier seine tiefsten Gedanken hervornehmen und sich klar legen muss, um nicht schwindlig zu werden; und dennoch, will man zur Erklärung des Kapitels vorgehen, heimelt uns der

Inhalt, — jetzt nach Jahrtausenden freilich — als so bekannt an, dass der Cicerone den Fremdling nur bitten kann, hinzuschauen auf den mit Meisterzügen cartonnirten Entwurf, den die spätere Offenbarung als lebendige Wahrheit heraustreten liess. Ja! Was die Composition des Ganzen betrifft, so muss ich Confucius und seinem Schüler *Tsè-ssē* die schöpferische Urheber-schaft zuerkennen, aber einzelne Details die sind sogar noch vorconfucianisch.

Gewiss! Im Einzelnen findet sich — und das ist überraschend genug, — eine wörtliche Uebereinstimmung mit dem ältern *Laò-tsè*.

Ich habe oft, sowol hier, wie im *Tá-Hiö* Aehnlichkeiten im Gedankengange der beiden Philosophen nachgewiesen, doch meist verwenden sie verschiedene Tropen. Hier aber sind zwei sehr hervorragende Bilder mit genau denselben Farben gemalt, d. h. es sind durchaus dieselben Schriftzeichen zu den metaphorisch-philosophischen Ausdrücken verwendet.

Um darzustellen, dass Gott (das *Táo*), obschon unsichtbar, doch durch geistiges Schauen wahrgenommen wird, und obgleich wir Gott durch unsere äussern Sinne nicht wahrnehmen, doch seine Stimme deutlich in uns (durchs Gewissen) spricht, sagt Confucius:

„*schý tchý eúl fou kién, thing tchý eúl fou ouén*“, und sagt *Laò-tsè* (Kapitel 35):

„*schý tchý pǒ tsó kién, thing tchý pǒ tsó ouén*“.

Ein anderes, ebenso hervorleuchtendes Bild, das *Laò-tsè* zuerst gebraucht, um die Allgegenwart, resp. die Alldurchdringung des *Táo* zu bezeichnen, ist die Stelle im 34. Kapitel:

„Weithin breitet sich das erhabene *Táo* aus, nach links wie nach rechts“,

dessen Schlussworte „nach links wie nach rechts“ chinesisch lauten:

„*khỳ tsò yeoù*“. Confucius aber sagt:

„Denn es ist überall, wie es oben über uns ist, so ist es auch links und rechts und die Schlussworte lauten ebenfalls:

„*khỳ tsò yeoù*“.

Auffallend genug ist diese wörtliche Uebereinstimmung und gibt an und für sich zu denken; wenn wir aber den Anfang dieses Kapitels mit dem Schluss des 68. Kapitels des *Laò-tsè*'schen *Táo-tě-kīng* vergleichen, dann finden wir eine Uebereinstimmung, die wegen des höchst charakteristischen hohen Gedankenflugs der beiden Philosophen alles bisher Dagewesene und alles Kommende an Grossartigkeit und Seltsamkeit übertrifft.

Confucius sagt: „Der dem Menscheng Geist immanente Gottesgeist — *kouey-schín* — ist es, der die göttliche Tugend — *tě* — in uns bewirkt durch seine segenspendende Ueberfülle“.

Laò-tsè sagt: „Jene Beiden — der Gottesgeist *schín* und der veredelte Menscheng Geist *kouey* — werden in ihrer Vereinigung den Menschen nicht schaden, sondern der Verein der erhabenen und göttlichen Tugend — *tě* — mit der menschlichen, muss hinführen zum Segen und Heil der Welt“.

Hier wird offenbar in beiden Werken Uebereinstimmendes und fast mit denselben Worten gelehrt: die Eingabe des göttlichen Geistes in den Menscheng Geist, damit die Befähigung zum Wahren, Schönen und Guten, zur Vervollkommnung seiner selbst und zur Vervollkommnung der ganzen Erdenwelt.

Es ist demnach in den beiden Kapiteln der alten chinesischen Philosophie der erhabenste Gedanke enthalten, zu dem sich der Mensch überhaupt aufschwingen kann, und ich will nicht leugnen, dass mich ein freudiges Staunen ergriffen hat, als ich diese wesentliche Uebereinstimmung erkannt hatte.

Wir treten hier in einen Tempel ein, in welchem Gott im Geist und in der Wahrheit angebetet wird, und in welchem sich der Menscheng Geist wahrhaft zu Gott erhebt. Leider finden wir den Tempel entweiht durch die Idolatrie und den Materialismus der folgenden Jahrtausende und durch die Unkenntniss der Interpreten.

Wie St. Julien jenes 60. Kapitel des *Táo-tě-kīng* im Urtext, nach seiner eigenen Zugabe gefälscht hat, dann den Inhalt des Kapitels unverständlich und sinnlos nennt, und hierauf zu einer allerdings ebenso sinnlosen, wie unerklärlichen Dämonologie gelangt, das habe ich dort markirt, wo es hingehört, und fühle kein Behagen, die damals dringend geforderte Polemik zu wiederholen. Hier aber, im Anfang des 16. Kapitels des *Tchōng-yōng*, stimme ich ebenfalls mit keinem Vorübersetzer in der eigentlichen Textübertragung überein, da jene, wenn sie auch nicht einer absurden Dämonologie huldigen, doch sammt und sonders Geisterseher sind.

Ich sage sehr absichtlich in der Uebertragung des Textes, denn mit der Erklärung desselben steht es ganz anders. Hier zeigen die vorzüglichsten Uebersetzer, Intorzetta, Rémusat und *Kō*, wie tief durchdrungen sie davon sind, dass ihre Uebersetzung ganz anders lauten müsste, als sie lautet, kurz, dass dieselbe falsch ist, und dass sie nur deshalb jene so gegeben, weil ihre Vorübersetzer den wahren und tiefern Sinn nicht gekannt haben, und sie rathlos stehen liessen.

Man wird staunen, wenn man von solchen Gelehrten lesen muss, dass sie selbst zugeben, vollkommen im Dunkeln über den wahren Sinn des Kapitels zu sein.

Intorzetta schreibt:

„Confucius sagt: den Geistern wohnt eine operative Tugend und Wirksamkeit innen, und oh, wie ist sie ausserordentlich, wie mannichfach, wie erhaben!“

Dieser Uebersetzung fügt er aber sofort die folgende Bemerkung bei:

„Jedoch werden den beiden Worten *koueÿ* und *schín* (er schreibt dieselben *Quèi-xin*), sowol getrennt als vereint gefasst, sehr verschiedene Bedeutungen zugemessen, was aus ihren Wörterbüchern zu ersehen.“

Dann aber sagt er: „Er wolle jedoch seinem Interpreten dem Colao folgen, der unter *Quèi-xin* diejenigen Geister verstehe, denen aus Verehrung, oder um von ihrer Macht etwas zu erbitten, Opfer dargebracht werden.“

Und das ist eben der allergewöhnlichste und erbärmlichste buddhistische Götzendienst, wie konnte der kluge Intorzetta solcher Abgeschmacktheit Glauben schenken?

Später sagt er dagegen:

„Es fehlt freilich auch nicht an solchen, die in den Schriftzeichen die eine höchste Gottheit erkennen, die in den Büchern von den Gebräuchen, und anderswo, bald Himmelsgeist, bald höchster Geist, bald Geist des höchsten Herrn genannt wird.“

Das ist das Richtige. Leider aber schwankt Intorzetta und gibt noch folgendes Urtheil:

„Erscheint nicht die Auslegung verwerflich, die in den *Quèi-xin* nichts weiter sehen will, als die beiden Qualitäten *yáng* und *ÿn*, d. h. der Kälte und Wärme, des Vollkommenen und Unvollkommenen, und ist es nicht zu verdammen, wenn man ohne zu erröthen im Verein mit Schlechtigkeit und Gleichgültigkeit gegen Gott zu sagen wagt, dass man diese rein materiellen (?) und seelenlosen Qualitäten mit so vielen Ehren, Opfern und Festen ehren müsse, dass von ihnen vernommen werden der Flehenden Gebete und Gelübde und dass durch ihre Kraft (*virtute*) es geschehe, dass uns des Himmels Segen werde?“

Ich irre nicht in der Behauptung, dass aus diesen Citaten aus den Werken des gelehrten Mannes, die ich,

um nicht zu ermüden, nur auszüglich gebe (zusammenhängend finden sie sich in Confucius „Sinarum Philosophus“, S. 50), sein innerer Kampf zwischen dem Richtigen und Unrichtigen erhellt, sowie sein Irrthum betreffend die beiden Principien *yáng* und *ŷn*.

Wenn Commentatoren vor Intorzetta in der Verbindung von *yáng* und *ŷn* eine Analogie zu der harmonischen Vereinigung von *koucy* und *schín* finden, so ist diese nicht ohne weiteres abzuweisen, am wenigsten ist darin aber eine schmachvolle Gotteslästerung zu erblicken. Wenn also der würdige Herr in sittliche Entzündung geräth, so zeigt er hierdurch, dass er nicht allzutief in die Metaphysik der chinesischen Philosophie eingedrungen ist.

Denn *yáng* und *ŷn* ist mit einem Worte die Dyade, die Paarung der schlechthinnigen Gegensätze (wie Kant etwa sagen würde), und es können damit sowol die höchsten wie auch alltägliche Begriffe verbunden werden. Und Kant darf füglich hierbei genannt werden, da deutsche Forscher, die den Kant'schen Untergrund metaphysischer Erkenntnistheorie noch weiter abzubauen unternehmen, das *yáng* und *ŷn* als Belege für weiter als bisher gehende Erkenntniss nehmen. L. Norré („Der monistische Gedanke“, S. 241) sagt:

„In China ist diese Erkenntniss, d. h. des Auseinandertretens einer Kraft in zwei qualitativ verschiedene, entgegengesetzte und zur Wiedervereinigung strebende Thätigkeiten, seit den ältesten Zeiten gangbar in der Lehre vom Gegensatz von *Yin* und *Yang*.“ —

Als Gott die Welt schuf, also subjectiv-objectiv wurde, erschuf er alsbald die Dyade, dieses *yáng* und *ŷn*, den Himmel und die Erde, oder das Himmlische und das Irdische, das Vollkommene und das Nichtvollkommene, das Bewegung gebende und das Bewegung erhaltende (ruhende) Princip, Licht und Finsterniss, die

Idee des Männlichen und des Weiblichen etc. etc. (s. *Laò-tsè*, *Táo-tě-kīng*, Kapitel 25 und 42 nebst Erläuterung).

Durch die harmonische Wiedervereinigung beider Gegensätze entstand dann die ganze Welt und alles in ihr, ähnlich wie in der Genesis gesagt ist; denn wenn dort steht:

Gott schuf Himmel und Erde, so ist Himmel und Erde die Dyade *yáng* und *yn*.

Wenn Gott das Licht schied von der Finsterniss, so ist Licht und Finsterniss die Dyade *yáng* und *yn*.

Und wenn Gott Tag und Nacht machte, so ist Tag und Nacht die Dyade *yáng* und *yn*.

Und wenn Gott die Sonne und den Mond schuf, so ist Sonne und Mond die Dyade *yáng* und *yn*.

Und wenn Gott ein Männliches und ein Weibliches schuf, so ist das Männliche und das Weibliche auch die Dyade *yáng* und *yn*.

Ganz ohne allen Zweifel dürfen wir fortfahrend sagen:

Wenn Gott der Menschenseele seinen Odem einbliess, so ist dieser Verein des göttlichen Geistes mit dem Menscheng Geist auch die Dyade *yáng* und *yn*; ebenso wie sie durch *hōan* und *p'ŷ*, d. h. animus und anima ausgedrückt sich wiederfindet.

Wir werden dabei an Goethe's Faust erinnert:

„Zwei Seelen wohnen ach in meiner Brust.“

Das ist nach Confucius bei jedem Menschen der Fall, doch wenn der Mensch gedankenlos, den Blick nur auf das Irdische gerichtet, hinlebt, auf die Stimme des Gottesgeistes nicht hört, dann lässt sich von ihm sagen:

„Du bist dir nur des einen Triebs bewusst.“

Wollte man die Stelle weiter confucianisch erklären, so würde sich das schmerzliche „ach“ nicht darauf beziehen, dass zwei Seelen da sind, sondern darauf, dass der Mensch sich des innern Zwiespalts, des Mangels

an Seelenharmonie, der noch fehlenden Geistesherrschaft bewusst ist.

Weilen wir bei dem lateinischen *animus* und *anima*, gleich dem chinesischen *hoän* und *p'ŷ* einen Augenblick, so ist dafür auch bei andern deutschen Mystikern (wie beim Mystiker Faust) eine Analogie zu finden in den Worten Eckhart's (Lasson, S. 102):

„Die oberste Vernunft — sie heisst infolge allegorischer Erklärung mancher Bibelstellen auch der Mann der Seele, im Gegensatz zu dem Niedern, als der Frau in der Seele — ist das ursprüngliche Wesen und das Ziel aller Erkenntniss der Seele“.

Wenn wir also genügend weit abstrahiren, so finden wir im *yáng* das Himmlische, Göttliche, und in *ŷn* das Irdische und Menschliche wieder und der Vergleich von *ŷn* und *yáng* mit *koueŷ* und *schín* hat nichts Abschreckendes mehr.

Dagegen hat die Geisterbeschwörung, die Intorzetta unternimmt, nicht nur etwas gewaltig Abstossendes, sie ist auch durchaus nicht confucianisch, sie ist geradezu sinnlos. Man setze die Geister herein zwischen das 15. und 17. Kapitel und aller Zusammenhang wird durch ihr Erscheinen gestört, man lese das 16. Kapitel bei Intorzetta oder den andern frühern Uebersetzern und man wird sich vergebens bemühen, eine Gedankencontinuität herauszulesen, wir behalten nur Absurdität ohne Noth, ohne Zweck und ohne Wahrheit übrig.

Unter *koueŷ* wird man neben andern Bedeutungen (zunächst Seele der abgeschiedenen Menschen) sicher auch *anima* und ausdrücklich *spiritus hominis* finden.

Ebenso unter *schín* nebst vielen andern Bedeutungen auch ganz ausdrücklich *coeli spiritus*. Morrison setzt hinzu:

„Gott in der Bedeutung, die das Wort bei den Heiden hat.“ Es versteht sich aber, dass *Laò-tsè*, Con-

fucius und Mencius, ebenso wie Sokrates, Plato und Aristoteles in den Augen und in dem Munde der Frommen fort und fort Heiden sind und bleiben, so viel auch immer die christlichen Kirchenväter von den letztgenannten Heiden Gottesgelehrtheit entlehnt haben.

In *Laò-tsè*, *Táo-tě-kīng*, Kapitel 60, S. 298, habe ich erklärt:

„Die beiden Begriffe *koueỳ* und *schín* werden hier einander gegenübergestellt, als der mit irdischer Schwäche behaftete Menscheng Geist dem allmächtigen und allweisen Himmelsgeist.“

Ich bin in der sehr glücklichen Lage, diese Erklärung auch hier in allen Punkten aufrecht erhalten zu können.

Dazu kommt, dass hier im §. 1 die beiden Worte unmittelbar aufeinander folgen: „*koueỳ-schín tchỹ ôey tẽ*“, und dass im §. 4 *schín*, der Geist Gottes allein steht (ohne *koueỳ*) in den Zeichen: „*schín tchỹ kě ssē*“.

Nur wenn man diese bedeutenden Unterschiede gänzlich unbeachtet lässt, und wenn man die himmelweit verschiedene Geistesqualität nicht berücksichtigt, dann kann man *koueỳ-schín* durch Geist-Geist, d. i. durch Geister (also Plural) übersetzen, aber selbst dann kann man doch offenbar nicht *koueỳ-schín* mit dem später alleinstehenden *schín* identificiren wollen.

Bei einiger Aufmerksamkeit muss man eben aus dem später alleinstehenden *schín* ansehen, dass der Anfang *koueỳ-schín* nicht Compositum, sondern Genitivverhältniss, und zwar will man streng grammatisch-scholastisch sich ausdrücken, der Genitivus objectivus ist. Wörtlich heisst die Stelle:

„Menschengeistes Himmelsgeist ist es — was bewirkt Tugend.“

Will man aber componiren, so kann man das dem Sinne nach auch thun, denn durch die Worte:

„Nur dann, wenn der Mensch wahrhaft ein Tempel Gottes, wenn Gott in ihm ist, da bewirkt diese Gottinnigkeit die himmlische Tugend“, wird der Sinn in Wahrheit nicht verdorben; während die Uebersetzung Intorzetta's an und für sich betrachtet, keinen Sinn gibt.

Die Hauptsache ist, dass es nicht im Urtext steht. Aber auch das steht nicht da, was Rémusat an dieser Stelle uns gibt:

„Que les vertus des esprits sont sublimes.“ Eben-
sowenig kann dessen wörtlich genannte lateinische Uebersetzung:

„Spirituum geniorumque (part. genitiva) est virtus ea capax!“ befriedigen, denn die Geister und Genien werfen nur dunkle Schatten auf die lichte Lehre des Confucius, nichts weiter.

Doch nur für ihn, den Uebersetzer, ist der Weg dunkel, wie er dies selbst zugibt in der Note 44, und da uns in derselben Note der Weg durch einen schwachen Lichtstreifen erleuchtet wird, sodass wir die Morgendämmerung hindurchblicken sehen durch den sonst dichten Nebel, so kann uns die irrthümliche Uebersetzung nicht irre führen, und unangefochten verfolgen wir den Weg zum Ziel weiter, der uns beleuchtet wird durch den hellen Geist des Confucius.

In Note 44 sagt nämlich Rémusat:

„Nichts ist dunkler als was in den chinesischen Büchern über *koueï-schín* gesagt wird, und um so lieber vermeide ich hier in eine Discussion über diesen Gegenstand zu treten, als Confucius ungern und nur wenn er dazu gezwungen wurde, von Geistern etc. sprach. Aus der Stelle, welche uns beschäftigt, könnte man indessen schliessen, dass seine Meinung über die Geister sich dem Spinozismus bedeutend nähert, sowie den Ideen, die sich in der so oft citirten Stelle des Seneca finden, sowie in den folgenden Versen des Lucanus:

Ist nicht der Thron Gottes ebenso wol auf der Erde, als
im Meer, in der Luft,
Im Himmel, in der Tugend. Was sollen wir weiter fragen
nach dem Götterthron,
Jupiter ist, wohin du auch siehst, wohin immer du gehst.“

In der Menschen Tugend der Thron Gottes, das ist ein solcher Lichtblick in die sonstige Dunkelheit der französischen Uebersetzung dieser Stelle, dass ich den poetischen Rémusat willig und freudig den Controleur meiner prosaischen deutschen Uebersetzung nennen kann.

Bei beiden Gelehrten — Intorzetta wie Rémusat — habe ich nachzuweisen vermocht, dass in ihren Erklärungen des Textes Gedanken Ausdruck gegeben wird, die Zeugnis ablegen, dass die Gelehrten den hohen Geist des Confucius freisprechen möchten von Idolatrie und Geisterglauben, und wenn dennoch des Textes Worte unzutreffend wurden, dann ist wol mehr ihre Zeit schuld, der gute Lexika und gute Vorarbeiten mangelten. Vorzüglich muss man Intorzetta schätzen, der mit unendlichem Fleiss und grosser Mühseligkeit zuerst versucht hat, den gediegenen Schatz uralter Weisheit so weit zu erschliessen, dass er die Weisheit des Confucius begreifen und darum ihm dauernd die grösste Achtung zollen konnte; aber auch von Rémusat lässt sich sagen, dass er wenigstens im Résumé den Namen des Confucius hohe Anerkennung zutheil werden lässt.

Gern würde ich hier mit der deutschen Uebersetzung schliessen, da man Legge, trotz der bestechenden Ausstattung seines Werks, gewiss nicht ernstlich als Autorität hinstellen kann. In seiner Uebersetzung: „How abundantly do spiritual beings display the powers that belong to them“, ist auch nicht ein Wort richtig und in der langen Note stellt sich heraus, dass ihm jeder Commentar unverständlich blieb; aber ich habe schon oftmals die französische Bearbeitung des *Tchōng-yōng* durch den

Chinesen *Kō* erwähnt, von dem, infolge seiner europäischen Erziehung und seiner Kenntniss der Muttersprache, eine zutreffende Uebersetzung zu erwarten gewesen wäre. Dennoch liest man bei ihm an dieser Stelle sehr Seltsames. In der erklärenden Note 18 ist er, wie jene beiden zuerst genannten Gelehrten, sehr vernünftig und sagt ganz richtig:

„Die Tradition hat die wahre Doctrin der Alten nicht conservirt, und die Finsterniss des Aberglaubens (buddhistischen), Götzendienstes und des Unglaubens haben das Wenige, was man von der wahren Doctrin der Alten in den Büchern der *Han*, der *Tsin*, der *Tang* etc. findet, dermassen verdunkelt, dass es unmöglich geworden ist, einen Schriftsteller mit dem andern zu vereinigen. Selbst schon zu den Zeiten des Confucius hatte der abergläubische Geistercultus den alten Glauben über den Haufen geworfen und der Philosoph beschwert sich bitter darüber.“

Das ist ganz gut, denn wenn sich Confucius über den abergläubischen Geistercultus seiner Zeit beschwert, wird er doch wahrlich nicht selbst demselben huldigen; aber *Kō* fährt in der Note fort:

„Man hat in Europa darauf geantwortet, dass unsere Chinesen sämmtlich Materialisten seien, und das ist eine sehr schlecht erdachte Verleumdung.“

Und (wahrscheinlich) um diesen Verdacht abzuwälzen, überträgt er das Kapitel in einer Weise, als ob Confucius selbst eben aus dem Jesuitencollegium herausträte, denn er sagt zu Anfang:

„Die Freuden des Weisen bestehen darin, seiner Seele einen solchen Schwung zu geben, dass sie sich bis zur Sphäre der Geister erhebt und die Herrlichkeit ihrer Werke betrachtet.“

Er begnügt sich aber in der Folge nicht mit einer Mehrheit der Geister, nicht mit einem Chor von Geistern,

sondern ihm genügen nur unzählige Geisterchöre. Er sagt:

„Oh chœurs innombrables d'esprits, vous êtes sans cesse au pied de son Trône eternal, et votre bienfaisance vous en fait sans cesse descendre par la protection puissante dont vous nous environnez.“

Das ist Uebertreibung, Fiction, endlich Delirium. Dies ewige Auf- und Absteigen der sämtlichen himmlischen Heerscharen mag man in der „Hierarchia coelestis“ des Dionysius Areopagita aufsuchen, bei Confucius findet sich kein Wort davon.

Dennoch hat auch *Kō* zwischen diesen gewissenlosen Transgressionen einmal einen hellen Gedanken, indem er sagt:

„Union celeste, qui épure les lumières de l'esprit et embellit l'innocence du cœur“,

denn das ist eben wieder der Anfang des 16. Kapitels in poetischer und gewählter Form.

Hätte *Kō* nur diesen Kern ohne Schale uns gegeben, ich würde ihm sehr dankbar sein, denn ich hätte alle die, welche nach einer weitem Bestätigung der Richtigkeit der deutschen Uebersetzung fragen, auf ihn verweisen können. Leider hat er mich zu einer langwierigen Enthüllung des Aussenwerks gezwungen und es bedurfte eines harten Aufschlags auf die Schale, um den Kern zu lösen.

Jetzt haben wir den Kern. In der „union céleste“, in dem „épurement des lumières de l'esprit“ und in dem „embellissement de l'innocence du cœur“ ist der Anfang des Kapitels, der Anfang des Buchs und die Quintessenz der Doctrin gegeben, und in so schöner und rechter Weise, dass ich, daran anknüpfend, dem Leser das vorstehende Kapitel erklären kann; denn der Anfang desselben:

„Confucius sagt: «Der dem Menschengestalt immanente Gottesgeist ist es, der die himmlische Tugend in uns bewirkt»“ —

lässt sich, dem Sinne nach, durch die oben gegebenen Schlussworte *Kō's* vollkommen richtig ausdrücken. Da wir aber dennoch ganz andere Worte vor Augen haben, so dienen diese dazu, die Begriffe zu erläutern, ja zu definiren.

Es braucht ja nur nachgewiesen zu werden, dass „l'union céleste“ gleich ist der Immanenz des Gottesgeistes im Menschegeist,

dass „les lumières de l'esprit, l'innocence du cœur“, gleich sind der himmlischen Tugend, und

dass „épurement“ und „embellissement“ gleich sind der Bewirkung.

Die Immanenz des Gottesgeistes im Menschegeist, oder anders ausgedrückt — die Gottinnigkeit ist aber einzig und allein eine union céleste, eine Vereinigung des Menschen mit dem Himmel zu nennen und die Uebersetzung des *koueï-schín* in union céleste ist daher, wenn auch nicht die wörtliche Uebersetzung, doch die poesievollste Umschreibung, die sich denken lässt.

Wenn wir uns ferner erinnern, dass wir das Geschenk des Himmels, den Funken göttlichen Geistes, welcher uns in die Seele eingegeben wurde, dann zur hellen Flamme der Tugend aufschlagen sehen, wenn wir unser Herz geläutert haben von allem Unrecht, wenn wir es veredelt und verschönert haben bis zu der ursprünglichen Reinheit, in welcher es empfangen war, so erkennen wir, dass sowol les lumières de l'esprit, als l'innocence du cœur correcte Ausdrücke für die himmlische Tugend sind und dass das Nebeneinandersetzen beider Ausdrücke nur zur Illustration beitragen kann.

Hiernach ist auch die Art und Weise, wie das Wiederaufleuchten des göttlichen Funkens zur lichten Flamme geschieht, die Bewirkung also, ganz richtig einem épurement und einem embellissement gleichzusetzen und obschon das Bewirken als der Menschen Werk sonst

wol betrachtet wird, so ist die Läuterung und Veredlung des Herzens doch nicht möglich ohne den Geist Gottes der in ihm ist.

Somit geben die Worte *Kō's*:

„Union celeste, qui épure les lumières de l'esprit et embellit l'innocence du cœur“,

weit richtiger den Sinn des ersten Paragraphen wieder, als die unzähligen Geisterchöre.

Nunmehr hoffe ich den tiefern Inhalt des Kapitelanfangs, dessen Erklärung leider nur durch entstellende Vorgänge erschwert wurde, durch den Zusatz *Kō's* ausreichend beleuchtet zu haben.

Aus den folgenden Paragraphen ist ohne Schwierigkeit zu entnehmen, dass nicht Geister gemeint sein können, sondern Gott gemeint ist; man müsste denn annehmen wollen, dass das Buch überhaupt statt tiefer und wahrer Religiosität, nur Idolatrie und Dämonologie enthalten solle.

Der §. 4, das Citat aus dem Liederbuch, gibt vollendete Klarheit; hier fällt selbst alle Möglichkeit falscher Auslegung fort, denn es ist einzig und allein von *schín*, vom Gottesgeist die Rede, und diesem Citat reiht sich der durchdachte Schluss an: dass wir die Unfasslichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes überwältigen, und zur Fasslichkeit und Begreiflichkeit trotz der Hoherhabenheit hindringen können durch innere Wahrheit!

Im *Tá-Hiö* (Hauptkapitel, §. 5, S. 2) ist die Umkehr des Satzes gegeben in den Worten:

„Wenn wir der Erkenntniss höchsten Grad erreicht haben, dann sind unsere Intentionen (unsere innersten Gedanken) wahr und lauter.“

So wird uns also in diesem Kapitel das Endziel, die Erkenntniss Gottes in seiner unendlichen Vollkommenheit vor Augen gestellt.

Der Anfangspunkt des Lehrziels ist die Selbsterkenntniss und die Veredlung unsers Selbst, unser

Führer ist die Wahrheit, unser Begleiter zum Ziel ist die Menschenliebe und der erste Schritt zur weiten Reise, die wir schon früh, gleichsam an der Hand der Aeltern beginnen sollen, ist die Liebe zu diesen, die kindliche Pietät.

Im folgenden Kapitel wird gezeigt, wie sie führt und wohin sie führt.

SIEBZEHNTE KAPITEL.

Der Meister sagt:

§. 1. *Schún's* eminente Pietät muss fürwahr uns mit Bewunderung erfüllen. Das war die Tugend, die ihn zum vorzüglichsten Menschen machte.

Dadurch, dass er sie verehrte, wurde er Kaiser (des Himmels Sohn) und ihm wurde der Besitz des Weltreichs (was die vier Meere umschliessen) zutheil.

Dadurch, dass er seinen Vorfahren Tempel weihte und ihnen Opfer darbrachte, wurde diese Sitte auch von seinen Nachkommen beobachtet und heilig gehalten und bewahrten diese somit auch sein Gedächtniss und verehrten auch ihn.

§. 2. Sicherlich war seine eminente Tugend die Ursache, dass er die höchste Würde erlangte,

sicherlich wurde ihm durch sie des Glückes reichster Segen zutheil,

sicherlich erlangte er durch sie, dass sein Name hochgeehrt und gepriesen wurde,

sicherlich erreichte er durch sie ein hohes Lebensalter.

§. 3. Denn der Himmel, der alle Creaturen schafft und belebt, influirt zuverlässig auch auf ihre Qualitäten und Geistesfähigkeiten und gibt dem aufwärtsstrebenden Menscheng Geist Kraft und Macht.

Das heisst, was sorglich gepflanzt und gut gepflegt worden ist, dem gibt er Gedeihen, was abgehauen ist, das verrottet und verwittert.

(Oder ohne Bild: Wer sich ihm, dem Himmel zuwendet, der wird gesegnet, wer sich von ihm abwendet, wird vernichtet werden.)

§. 4. Das Liederbuch sagt:

„Hoch und glücklich gepriesen sei der weise Regent, der durch seine hehre Tugend Herrscher und Gesetzgeber wurde.

„Er wird seinem Volke gerecht werden, er wird allen Menschen gerecht werden, denn er empfing ja seine Bestallung vom Himmel, der ihn behütet und leitet, und der ihm seinen Willen kundgibt, welchen er, als direct vom Himmel empfangen, die Seinigen beglückend, nur weiter zu geben braucht.“

§. 5. Denn dem mit hehrer Tugend Begabten ward sicher des Himmels Willen kund und er erhielt durch ihn das Reich.

BEMERKUNGEN.

Der erste Schritt zum Ziele — zur himmlischen Tugend — ist die Liebe zu den Aeltern, die kindliche Pietät. So hatte ich die Bemerkungen zum vorigen Ka-

pitel geschlossen, um zu diesem einzuführen, und man wird bemerken, dass die Worte Aehnlichkeit haben mit dem Schluss des 15. Kapitels:

„O, den Aeltern freudig gehorchen, ihnen in allem zu Willen sein, das ist wol jenes Nächste, jener Anfangspunkt, von dem aus wir zum Höchsten geführt werden.“

Obschon durch die beiden Erklärungen der Tugendwerth der kindlichen Liebe schon als ein sehr hoher charakterisirt wird, so können wir uns doch kaum davon überzeugen lassen, dass die Wirkungen der kindlichen Liebe, wie sie von Confucius in diesem Kapitel geschildert werden, nicht übertrieben sind.

Doch der Grund zu diesem Zweifel liegt hauptsächlich in unserer Sprache, weil der Begriff des chinesischen Schriftzeichens *hiáo* weit umfassender ist, als das deutsche Wort: — kindliche Liebe.

Näher kommen wir daher der Sache, wenn wir das fremde und wenig gebräuchliche Wort — Pietät — einführen; jedoch nur dann, wenn wir das Wort in seiner ganzen Intensität und Extension gebrauchen, d. h. wenn wir sagen dürfen:

Pietät ist das Pflichtgefühl in umfassendster Bedeutung, das pflichtmässige Wollen und Handeln in allen Lebensverhältnissen. Pietät ist daher nicht nur die Liebe und der Gehorsam gegen die Aeltern, sondern auch die Liebe zu den Geschwistern, die opferfreudige und zärtliche Liebe der Aeltern für die Kinder, die Liebe zu den Verwandten und Freunden, die aufopferungsfähige Hingabe für Fürst und Vaterland, die Dankbarkeit gegen den Wohlthäter. Pietät ist die herzliche Theilnahme für die Armen, das Mitleid für die Unglücklichen, die Trauer um die Abgeschiedenen und die Sehnsucht nach ihnen. Endlich aber ist die Pietät in unserm Verhältniss zum Himmel die lauterste Frömmigkeit und Gottinnigkeit, also die echte und unverdorbene Religiosität.

Haben wir diese Begriffe in ihrer Gesamtheit vor Augen, dann werden uns die Worte des Confucius nicht mehr zu fremdartig klingen, wenigstens dann nicht, wenn wir die patriarchalische Verfassung Chinas berücksichtigen und mit den historischen Begebenheiten zur Zeit *Schün's* vertraut sind.

Denn im Patriarchenthum sind Geistlichkeit und Weltlichkeit nicht sich einander ausschliessende Ideen, sind Staatsband und Familienband aus demselben Stoffe und ist der Kaiser einerseits Vater und Mutter des Volks, andererseits der Sohn des Himmels. Im Patriarchenthum ist daher das *hiáo*, die Tugend, welche dem Menschen zum Menschen bildet, zugleich die, welche die Familie ordnet, und auch dieselbe, welche den Staat organisirt und bei Durchdringung veredelt, dieselbe endlich, die über das Irdische hinausreichend zum Cultus wird. Denn wenn die Liebe zu den Aeltern wirklich weit über das Grab hinaus Dauer hat, die Vorschriften, die sie gegeben, lange nach ihrem Tode befolgt werden, wenn man zu den Verewigten, die bei Gott sind und bei ihm Fürbitter sein können für ihre Angehörigen, sich bittend wendet, wie etwa ein frommer Katholik zu seinem Schutzengel oder zu seinem Heiligen, und wenn man den Aeltern nach dem Tode noch so dient, als wenn sie am Leben wären, sich überzeugt hält, dass die Verewigten an unsern Freuden wie an unsern Sorgen den innigsten Antheil nehmen, wenn man gewiss ist, dass sie uns trösten und helfen, so ist das Cultus und führt weiter zu einer bestimmten, auch in äussern Symbolen sich ausprägenden Cultusform.

Mit andern Worten heisst das:

Die Liebe zu den verstorbenen Aeltern (Vorfahren) führt zu dem Ahnencultus, der den Anhängern des Confucius eigen, den westlichen Völkern dagegen seltsam erscheint, der aber seine Seltsamkeit zum grössten Theil

verliert, wenn man die Bedeutung des *hiáo* kennt und dies in seinen letzten Consequenzen verfolgt.

Die Vornehmen und Begüterten haben einen besondern Saal zur Darbringung und Verehrung eingerichtet, die Halle der Vorfahren; die Armen und Geringen benutzen dazu den Südostwinkel der Wohnung, der deshalb der geheiligte Ort des Hauses genannt wird. Hier steht auf einer Tafel der Name des (oder der) Verehrungswürdigen und dort sagen sie ihre Bitten, dort theilen sie ihre Freuden, ihre Sorgen mit, flehen um Rath, wenn sie rathlos, um Trost, wenn sie trostlos sind. Natürlich fehlt es auch an religiösen und feierlichen Symbolen nicht. Sie breiten die Festkleider aus, die die Verstorbenen getragen haben, stellen die Gefässe aus, die den Aeltern die liebsten waren, wie an andern Orten an Feiertagen die Reliquien ausgelegt werden. Sie tragen den Aeltern vor den geheiligten Schreinen die Speisen auf, um zu zeigen, dass sie die Verstorbenen wie bei Lebzeiten bedienen und ihr Gedächtniss ehren wollen, wie auch an andern Orten das Gedächtnissmahl gefeiert wird etc.

Der Ahnencultus besteht in China seit den ältesten Zeiten.

Was aber die historischen Begebenheiten zur Zeit *Schún's* betrifft, so ist aus den Annalen Chinas zu ersehen, dass die Worte des Meisters im §. 1: „dadurch, das *Schún* das *hiáo* verehrte, wurde er Kaiser“, zutreffend sind.

Denn der Kaiser *Yaô* schloss seinen eigenen Sohn *Tāng-schū* von der Regierung aus und wählte im 72. Jahr seiner Regierung, im 90. seines Lebens, *Schún* zum Mitregenten und gab ihm seine Tochter zur Gemahlin. Und aus welchem Grunde? War er ein bedeutender Fürst, der hohes Ansehen im Reiche hatte, oder war er ein Held, der durch seine Thaten das Reich gerettet oder vergrößert hatte, oder war er Minister gewesen, der

durch Geist und Talent sich ausgezeichnet und für das Reich segenbringende Rathschläge ertheilt hatte, oder war er auch nur als tüchtiger Beamter im Reich bekannt? Nichts von alledem!

Schún war ein schlichter armer Privatmann. Aber es war ihm gelungen, unter den schwierigsten Verhältnissen — sein Vater war blind, seine Mutter eine Xantippe, sein Bruder hochmüthig und lasterhaft — Frieden und Harmonie in der Familie zu erhalten, und nur deshalb wurde er Regent und regierte dann mit *Yaô* gemeinschaftlich 28 Jahre das Reich. Dann als *Yaô* seine Tage erfüllt hatte, übergab er *Schún* das Reich und dieser regierte es noch 50 Jahre allein als mächtiger, gewaltiger und hochangesehener, aber auch als geehrter und geliebter Kaiser. (S. *Schū-kīng*, Kapitel *Yaô-thiēn*.)

Dadurch ist ersichtlich, dass *Schún's hiáo* die Bewunderung verdient, die ihm gezollt wird, da es die Tugend ist, die alle andern einschliesst, und zum Höchsten hinführt, denn sie ist es, die Gott selbst in unser Herz gelegt hat. Im Tugendhaften dieser höchsten Potenz aber wirkt die Gotteskraft, und da der vollkommene Mensch am deutlichsten den Willen Gottes erkennt, so wird er am besten verstehen auch andere darüber zu belehren und deshalb der beste Leiter und Führer der Menschen sein. Wer erstarkt ist in der Tugend, der ist Gott am nächsten, und Gott, der Herr des Himmels, der mit ihm ist, wird ihn zum Herrn der Erde machen.

Das sind die Schlussworte des Kapitels.

ACHTZEHNTE KAPITEL.

Der Meister sagt:

§. 1. Wenn es jemals einen Weisen gab, dessen Leben durch nichts beunruhigt und bekümmert wurde, so war dies allein *Wên-wâng*; da er *Wâng-ký* zum Vater und *Wù-wâng* zum Sohne hatte; denn was sein Vater Vortreffliches ins Werk gesetzt hatte, das wurde vom Sohne vollendet.

§. 2. Ja! *Wên-wâng* vollbrachte, was seine Ahnherren *Táy-wâng*, *Wâng-ký* und *Wên-wâng* begonnen hatten. Nur ein einziges mal legte er die Kriegsrüstung an und sein war das Reich.

Ihm konnte es nicht fehlen, dass die Welt seinen Namen verherrlichte.

Dadurch, dass er die Tugend verehrte, wurde er Kaiser (des Himmels Sohn). Ihm wurde der Besitz des Weltreichs (was die vier Meere umschliessen) zutheil.

Dadurch, dass er seinen Vorfahren Tempel weihte, und ihnen Opfer darbrachte, wurde diese Sitte auch von seinen Nachkommen beobachtet und heilig gehalten und bewahrten diese somit auch sein Gedächtniss und verehrten auch ihn.

§. 3. *Wù-wâng* stand zwar schon am Ende seiner Jahre, als ihm des Himmels Willen kund wurde und er durch ihn das Reich erhielt, aber (sein Bruder, der Regent) *Tcheoû-kūng* vollendete, was die erhabene Tugend des *Wên-wâng* und *Wù-wâng* be-

gonnen hatte und um sie in Vollkommenheit erscheinen zu lassen, bestimmte er, dass ihre (gemeinsamen) Vorfahren, die Fürsten *Tay-wâng* und *Wâng-ký*, als Kaiser betrachtet werden sollten und opferte ihnen daher in solennester Weise, indem er sich des kaiserlichen Rituals bediente.

Und analog diesem Ritual wurde für alle Fürsten und Grosswürdenträger bis zu den einfachen Beamten und bis hinab zum Volke festgesetzt, dass wenn (z. B.) der Vater Grosswürdenträger gewesen, der Sohn dagegen einfacher Beamter sei, jener als Grosswürdenträger beerdigt, und dieser ihn als einfacher Beamter ehren und als solcher Opfer bringen soll; wenn dagegen umgekehrt der Vater einfacher Beamter gewesen war, der Sohn aber Grosswürdenträger sei, so solle jener als einfacher Beamter beerdigt werden, der Sohn dagegen ihn in der Weise verehren und ihm solche Opfer darbringen, wie sie dem Grosswürdenträger zustehen.

Die einjährige Trauer soll sich bis zu den Grosswürdenträgern erstrecken, die dreijährige von diesen bis zum Kaiser.

In Bezug aber auf die Trauer für Vater und Mutter gibt es weder vornehm noch gering, sondern nur eine (die dreijährige) Trauer.

BEMERKUNGEN.

Wer die Lehre des Confucius, die im *Tchōng-yōng* enthalten ist, in ihrer Tiefe zu verstehen beginnt, dem kann es begegnen, dass er an einer Stelle, die er längere

Zeit hindurch für lichtschwach gehalten, bei neuer Lesung in Exclamation der vollen Bewunderung ausbricht, weil plötzlich die wahre Meinung des Meisters in sein Gedankennetz hineinblitzt wie ein leuchtendes und sprühendes Meteor in sternenarmer Himmelsgegend.

Der Gedanken Fülle und Tiefe des *Tchōng-yōng* stellt sich nicht auf den ersten Blick vor Augen, und man muss nicht nur das Original oftmals und gründlich durchstudiren, man muss auch die andern den Chinesen heiligen Bücher, die grossen und kleinen *kíngs* kennen, da diese den Baugrund bilden zu der über die Wolken hinausragenden Pyramide.

Obschon die ungemeine Kürze des Ausdrucks Bürge sein könnte, dass im *Tchōng-yōng* keine Ueberladung, kein lästiges Zuviel zu finden ist, so scheint doch das vorstehende Kapitel, bei Unkenntniss des *Schū-kīng*, fast nur eine Wiederholung des vorhergehenden zu enthalten, an einigen Stellen wird sogar von *Wù-wáng* wörtlich dasselbe ausgesagt, was vorher von *Schún* gerühmt worden war.

Das lässt glauben, der Schüler *Tsè-ssē* habe nur das historisch Folgende nebeneinander hingeschrieben und sogar die Mühe gespart, beim Lob des Fürsten *Wù-wáng* nach neuen Worten für seine rühmlichen Eigenschaften zu suchen.

Trotz alledem ist es nicht so. Vielmehr wird durch diesen Parallelismus der hohe Gedanke, der in den beiden Kapiteln ausgesprochen ist, besonders hervorgehoben und ein Ideal uns vorgestellt, das zweimal realisirt war und dessen Wiederrealisation der ganzen Menschheit Frieden und Glück verheisst.

Vor Confucius existirten, wie S. 50 fg. berichtet wurde, in China zwei Zeitperioden, die 1200 Jahre auseinanderliegend für das Land gleich glückliche waren und gleichsam als goldene Zeitalter betrachtet werden können.

Die erste war etwa 1900 Jahre vor Confucius und umfasste die Regierungsjahre der Kaiser *Yaô*, *Schün* und *Yü*, von denen Confucius den zweiten besonders nennt.

Die zweite Periode umfasst die ersten Zeiten der Kaiserdynastie der *Tscheou*, die für das ganze Reich zwar eigentlich erst mit *Wù-wáng*, dem ersten Kaiser, beginnt, für den grössten Theil des Reiches aber schon mit dessen Vorfahren im Vasallenreiche *Tscheou*, mit den Königen *Wáng-ky* und *Wên-wáng* (etwa 700 Jahre vor Confucius).

Die beiden Perioden liegen also weit auseinander und doch wurde in beiden dasselbe hohe Ziel, das höchste Gut (siehe *Tá-Hiö*) erreicht, ein Reich des Friedens und der Glückseligkeit, und in beiden Fällen ist dies langdauernde Glück, wie sich historisch nachweisen lässt, auf demselben Wege, aus denselben Ursachen, der Vortrefflichkeit seiner Regenten entstanden.

In einer Lehre aber, die das Ziel hat, das Wohl und Glück der Menschheit zu begründen und dauernd zu machen, und die eben deshalb nur allzu leicht dem Verdacht unterworfen ist, dass sie nur mit frommen unerreichbaren Wünschen rechnet, gewinnt eine Verkündigung unabsehbare Tragweite, die uns statt eines geträumten Utopien — das eigene Land nennen und statt einer fabelhaften Vorzeit, mit Sicherheit zwei historische Zeitperioden namhaft machen kann.

Hiernach ist die Wiederholung derselben Worte in beiden Kapiteln nicht nur begründet, sondern nothwendig.

Dem sei hinzugefügt, dass zu den Zeiten des Confucius und seiner Schüler und noch Jahrhunderte nach ihm, obgleich das Reich sehr zersplittert war und die einzelnen kleinen Fürsten sich dauernd befehdeten, doch noch im allgemeinen die Bedingungen vorhanden waren, unter denen ein wahrhaft humaner Fürst den Glückseligkeitszustand, der unter den alten weisen Regenten ge-

herrscht hatte, unter den von Confucius genannten Voraussetzungen, hätte wieder einführen können.

Auch Mencius konnte noch sagen: „Mit Leichtigkeit“, und in seiner hyperbolischen Weise behauptet er sogar: „Das sei so leicht, wie man eine Hand umwendet“ (siehe *Méng-tsè*, Buch I, Kapitel III, §. 1).

Wenige Jahrhunderte später, unter der *Hān*-Dynastie, war es freilich mit dem Handumdrehen auch in China vorbei, denn unter den *Hān* wurde der Buddhismus in China eingeführt.

Im Patriarchenstaat, der China immer gewesen ist, wo geistlich wie weltlich der Kaiser der höchste Herr sein muss, ist das Eindringen einer fremden Macht, wie eine Priesterhierarchie, ein so tiefer Widerspruch gegen die Grundidee des Staats, dass dieser seinen Zweck nicht mehr erfüllen kann, und es bleibt unbedingt wahr, was der chinesische Gelehrte *Hiên* (siehe *Tá-Hiö*, S. 63) für sein Land und dessen Verfassung geäußert hat, dass der blutdürstigste Tyrann seinem Lande nicht den tausendsten Theil von dem Schaden gebracht habe, den jener Kaiser durch seine Schwäche verursacht, welcher den Buddhisten gestattete, sich in China niederzulassen.

Dies wird auch tief genug von der chinesischen Regierung gefühlt; man braucht nur das siebente der kaiserlichen Edicte zu lesen, um sich hiervon zu überzeugen. Dort steht geschrieben:

„Die meisten der Buddhisten ahnen gar nicht, dass sie durch solches Abschweifen von der wahren Lehre sich zugleich von den fünf Fundamentaltugenden (die sich auf das *hiáo* gründen) lossagen.

„Die tausend Mysterien und die hundert Wunder des Buddhismus, die sind das Messer, welches die Menschenbrust durchwühlt, der blinde Glaube an solchen Wahn, das ist der giftige Trank, der die Menschen betäubt.“ —

In jener Zeit aber, d. i. zur Zeit des Confucius und seines grossen Vorgängers *Laò-tsè* und bis zu Mencius hinab war es möglich, dass einem der Theilkönige des Himmels Mandat aufs neue gegeben wurde, oder mit andern Worten, jene Weisen hatten (übereinstimmend) die Ueberzeugung, dass ein Fürst, der die erhabene Tugend in Vollkommenheit erreicht hätte, sich auch der Gnade und des Beistandes des Höchsten zu erfreuen haben würde.

Und solchem von Gott begnadeten Regenten würden sich die Völker zuwenden.

Laò-tsè spricht dies im 32. Kapitel folgendermassen aus:

„O, wenn doch die Fürsten das *Táo* (das Göttliche) bewahren wollten, dann würden ihnen alle folgen und von selbst sich ihnen ergeben, dann würde sich der Himmel der Erde aufs neue verbinden und einen lieblichen, befruchtenden Thau niederträufeln lassen auf diese.“

Mencius drückt den ähnlichen Gedanken in seiner Weise so aus:

„Wenn in jetzigen Zeiten der König eines Reichs von 10,000 Quadrigen eine humane Regierung führen wollte, so würden sich die bis dahin unterdrückten Völker ebenso freuen, als wenn man von einem verkehrt am Galgen Aufgehängten die Fesseln lösen wollte.“

Und um darzuthun, dass die Tugend des Fürsten überströmt auf die Völker und weit besser wirkt als Gesetze und Verbote, gibt er die Worte des Confucius:

„Die Tugend, wie das überströmende Wasser verbreitet sich schneller als der zu Fuss, ja auch der zu Pferde die kaiserlichen Befehle überbringt.“ (Vgl. *Mêng-tsè*, Bd. I, Kapitel III, §. 1.)

Die erhabene Tugend aber, von der die Weisen sämtlich reden und durch welche die Menschen beglückt und beseligt werden, hat zum Fundament das *hiáo*. Dies

bestätigt Confucius in den beiden Kapiteln, indem er von *Schün* und von *Wù-wáng* mit denselben Worten sagt:

„Dadurch dass er diese Tugend verehrte, wurde er des Himmels Sohn, und ihm wurde das Weltreich zutheil,

dadurch, dass er seinen Vorfahren Tempel weihte und ihnen Opfer darbrachte, wurde diese Sitte auch von seinen Nachkommen beobachtet und heilig gehalten und bewahrten diese somit auch sein Gedächtniss und verehrten auch ihn.“ —

Im vorstehenden 18. Kapitel werden hierauf noch viel historische Namen genannt, es wird also die Kenntniss des *Schū-kīng* gefordert.

Ueber das, was zum Verständniss des Kapitels erforderlich ist, orientiren wir uns am besten, wenn wir uns China, das grosse und ganze Reich, als einen Staatenbund (siehe *Tá-Hiö*, S. 279) vorstellen, mit der ethischen Idee jedoch, die nicht immer Verwirklichung fand, dass derjenige Fürst unter den vielen, der sein Theilreich am besten regiert, weil er sich selbst zu vervollkommen verstand, weil er die himmlische Tugend besitzt, weil er seine Familie wohl geordnet hat, das Ganze als Kaiser regieren soll. Ist ein solcher da, so blüht das Reich in Glück und Wohlstand. Verfällt er der Sünde und dem Laster, so verfällt das Reich dem Elend und der Verwirrung, bis entweder der Kaiser sich besinnt und ermannt, oder bis dieser ganz untergegangen und ein anderer humaner Kaiser an seine Stelle getreten ist.

Zu der Zeit, mit welcher das 18. Kapitel anhebt, regierte in China der Kaiser *Tscheou*, der letzte Sprosse der zweiten Dynastie, d. i. der *Scháng*. Zu derselben Zeit war das Königreich *Tscheou* in Blüte gekommen und schon mehrere Regenten hatten nacheinander mit Glück und Ansehen dieses Reich beherrscht. Der älteste, der im Kapitel genannt wird, ist *Táy-wáng*. Diesem

folgte *Wáng-ký* und nach diesem der im ersten Paragraphen des Kapitels glücklich gepriesene *Wên-wáng*. Aber nicht nur hier wird er glücklich geschätzt und hochgeachtet, sondern auch im *Schū-kīng* (den Reichsannalen), im *Schī-kīng* (dem classischen Liederbuch), in sämtlichen Büchern des Confucius, überall wird er wegen seiner vortrefflichen Eigenschaften hochgerühmt. (Vgl. *Tá-Hiö*, Kap. I, 1, Kap. III, 3, Kap. IX, 6 und sehr viele andere Stellen.)

Wên-wáng gilt in China für den Gründer der dritten Kaiserdynastie. Zwar war er selbst noch nicht Kaiser, wol aber war er als König des Reiches *Tscheou* ein angesehener und mächtiger Fürst, und wegen seiner vorzüglichen Eigenschaften hatten sich bereits 44 Lehnsfürsten (zwei Drittel des Reichs) ihm zugewendet und waren bereit, ihm als ihren Herrn und Kaiser zu huldigen, seine grosse Loyalität aber verbot ihm, die Kaiserwürde anzunehmen. (Vgl. *Tá-Hiö*, S. 158 fg.)

Ihm folgte als König des Reiches *Tscheou* sein Sohn *Wù-wáng*, der, nachdem er hier zwölf Jahre regiert, den Kaiser *Tscheou* in einem einzigen Treffen total besiegte und hierauf die Kaiserwürde annahm. Ihm zur Seite stand als erster Minister, treuer Rathgeber und wahrer Freund sein jüngerer Bruder, der überaus begabte und vortreffliche Fürst *Tscheou-kūng*.

Wù-wáng hatte den Kaiserthron leider nur noch sieben Jahre inne. Nach seinem Tode regierte *Tscheou-kūng* allein das Reich, aber nicht als Kaiser, sondern als vormundschaftlicher Regent für den erst 18 Jahre alten Sohn *Wù-wáng's* genannt *Tschhīng-wáng*.

Die kindliche Pietät des Kaisers *Wù-wáng* und seines Bruders *Tscheou-kūng* für ihren verstorbenen, vorzüglichen und allgemein verehrten Vater *Wên-wáng* war aber so gross, dass sie nicht vermochten, demselben nur die Todtenopfer darzubringen, die den Königen und

Theilfürsten gebühren, sie konnten es nicht fassen, den Hochverehrten gleichsam nur für einen Vasallen des Kaiserreichs zu erklären, deshalb brachten sie dem Verewigten solche Opfer dar, wie sie nur dem Kaiser zustehen. In Uebereinstimmung damit verordneten sie für alle folgenden Zeiten, dass jeder Graduirte den verstorbenen Vater nach dem Range zwar, den dieser bei Lebzeiten innegehabt, beerdigen solle, die Todtenopfer dagegen sollten nach dem Range dessen bemessen werden, der sie darbringt, sodass, wenn der Vater ein schlichter Beamter war, der Sohn aber Minister ist, die Todtenopfer diejenigen sein sollen, die dem Minister zustehen.

Wù-wâng's Pietät veranlasste ihn auch, die Trauerzeit um die Aeltern für jedweden im Reich auf drei Jahre festzusetzen, demnach der Trauer um den verstorbenen Kaiser gleichzustellen.

Der Ruhm der Pietät der beiden fürstlichen Brüder *Wù-wâng* und *Tscheou-kūng* wird im folgenden Kapitel fortgesetzt und parallel die Lehre des Confucius weiter gebaut.

NEUNZEHNTE KAPITEL.

Der Meister sagt:

§. 1. Es muss in der That unsere höchste Bewunderung erregen, dass *Wù-wâng* und *Tscheou-kūng* die Pietät in so hellglänzendes Licht stellten, so bedeutenden Werth darauf legten, so verbreiteten und der Nachwelt überlieferten.

§. 2. Denn diese Pietät ist das vorzüglichste Mittel, der Menschen Willen, Absichten, Neigungen in einen Willen zu vereinigen, und die schönste Weise,

den Angelegenheiten der Menschen guten Fortgang zu geben, alles was der Menschen Wohl betrifft gut einzurichten.

§. 3. Im Frühjahr und Herbst schmückten sie neu die Halle der Vorfahren, stellten die Ahnentafeln, die Insignien und Würdezeichen der Ahnen auf, legten die Prachtgewänder, welche die Vorfahren getragen hatten, aus und setzten die den Jahreszeiten entsprechenden Speisen auf.

§. 4. Das war der Cultus in der Halle der Vorfahren, dadurch entstand aber auch, und zwar zunächst durch die Einrichtung, dass bei den feierlichen Gelegenheiten die dem Kaiser zunächst Verwandten links, die entfernter Verwandten rechts sitzen sollten, die Nobilitätsgradation, d. h. die Eintheilung in Fürsten und Volk, in vornehm und gering.

Die verschiedenen Verrichtungen und Dienstleistungen bei den Feierlichkeiten ergaben aber auch die Amtsgradation, und da hierbei (nur) Talent, Intelligenz, Tugend und moralischer Werth den Unterschied bedingten, so konnte, wer immer aus der Menge, wenn geistig angeregt, vom Untersten bis zum Obersten aufsteigen, und so erstreckte sich die Möglichkeit Amt und hohe Würden zu erlangen bis zu den Geringsten.

Endlich wurde auch für alle die, welche kein öffentliches Amt bekleiden, die Rangordnung und zwar nach der Weisse der Haare, d. i. nach dem Lebensalter bestimmt, wonach auch bei Nichtgraduirten der Aeltere vor dem Jüngern den Vorrang haben sollte.

§. 5. Da sie nun (die genannten beiden Fürsten) ins Werk setzten, was ihre Vorfahren eingerichtet hatten, den Cultus heilig hielten, den jene geheiligt, die Hymnen anstimmten, die jene Vorfahren gesungen hatten, endlich den Verstorbenen dieselben Dienste leisteten und dieselben Huldigungen darbrachten, die sie den noch Lebenden geleistet, für die Dahingeschiedenen ebenso kindlich gesinnt und willfährig sich zeigten, wie sie für dieselben besorgt gewesen waren, da jene noch bei ihnen geweilt hatten, so ist solches Benehmen wol mit Recht als der höchste Grad der kindlichen Pietät zu betrachten.

§. 6. Durch den Ritus, von welchem wir beim Himmel- und Erdenopfer Gebrauch machen, dienen wir dem höchsten Herrn im Himmel, während wir durch den Ritus, den wir im Ahnensaal feiern, unsern Vorfahren Opfer darbringen.

Wer aber vollständig den Zweck und Inhalt der hohen Feierlichkeiten und Herrlichkeit, mit welcher dem höchsten Herrn des Himmels — das Himmels- und Erdenopfer dargebracht wird, klar durchschaut und wer den rechten, wahren und tiefen Sinn der den Vorfahren im Ahnensaal dargebrachten Frühlings- und Herbstopfer ganz versteht und durchführt, für den ist auch das Regieren einer Nation so klar und leicht, als wenn ihm die Grundsätze desselben auf die flache Hand gezeichnet wären.

BEMERKUNGEN.

Der geistvolle Schüler des Confucius versucht jetzt unsere Blicke auf die Harmonie der Weltregierung zu leiten.

Hier müssen wir ohne Vorurtheil herantreten, wenn wir den alten Weisen in allen Consequenzen folgen wollen, denn uns fehlen eben diese Consequenzen. Auch wir zwar können uns die Kraft und Macht des *Híáo* in sehr vielen Relationen denken, aber infolge unserer Staatseinrichtungen nicht in allen. Uns fehlt demnach die Continuität, die im Alterthum die Gliederung des Ganzen zu einer organischen werden liess.

Gewiss können auch wir von einem Familienvater, der sein Haus wohl geordnet hat, dasselbe sagen, was Confucius und seine Schüler dem *Wù-wáng* und *Tscheoŭ-kūng* nachrühmen:

„O wie bewunderungswürdig ist die Pietät in dieser Familie, welch schöne Harmonie wurde durch diese Pietät erreicht.“

Wir könnten weiter sagen:

„Fürwahr, die Pietät ist das wahre, das beste Mittel, den Willen aller in einem Willen zu vereinigen, das Wohl der Familie zu begründen, und den Angelegenheiten sämtlicher Familienglieder den besten Fortgang zu geben.“

Wir kommen aber nicht ohne weiteres über die Familie hinaus; während *Wù-wáng* nicht nur seine Familie geordnet, sondern durch das *híáo* das Reich und alle Menschen des Reichs beglückt hat.

Hier entsteht für uns die unausfüllbare Kluft, während in jenen patriarchalischen Zeiten der Uebergang vom Familien- ins Staatsleben nichts weiter war, als der Schritt

aus dem Haus ins Freie, aus der kleinern Familie in die grössere.

Dennoch ist, trotz der veränderten Zeiten, die Erinnerung an die patriarchalischen Zustände nicht so verloren, dass wir uns dieselbe nicht vergegenwärtigen könnten, denn alles, was uns im Staatsleben heilig ist, erinnert auch jetzt noch daran, denn:

Obschon wir keine Patriarchie bei uns kennen, so haben wir doch ein Vaterland, das uns über alles theuer ist und für dessen Integrität wir jeden Augenblick unser Leben zu opfern bereit sind. Zwar haben wir keinen Patriarchen an der Spitze des Reichs, aber wir sind glücklich, unsern Kaiser den Vater des Vaterlandes nennen zu können, und jedes Volk ist glücklich, das von seinem Fürsten sagen kann und sagen konnte: „Est pater patriae“. Wir sind nicht patriarchalisch, aber wir sind patriotisch und das ist einen Stammes mit jenem; wir finden das höchste Glück darin, gute Patrioten zu sein und halten die für bedauernswerth, die dies Heiligthum gering achten, die, obschon Landeskinder, doch jenseit der Grenzberge ihre Heimat suchen. Wir Patrioten finden also allesammt Ruhm, Segen, Freude und Glück darin, wahre Kinder des Vaterlandes zu heissen und zu sein, mit andern Worten in der kindlichen Pietät!

Aber die Pietät des *Wù-wáng* war nicht allein deshalb so bewundernswürdig, weil er sie selbst übte gegen seine Vorfahren, nicht nur deshalb, weil er durch sie seine Familie und sein Reich wohl ordnete, sondern auch deshalb, weil er durch sie zum höchsten Herrn des Himmels, zu Gott geführt wurde.

Hiermit aber treten wir wieder auf sichern festen Boden. Hier ist es nicht das Sonderliche, das Befremdende, was uns frappirt, sondern die allzu grosse Uebereinstimmung mit christlichen Anschauungen setzt uns in Erstaunen.

Denn unter den herrlichen Lehren, die der Heiland uns gegeben, ist die erhabenste, dass er uns Menschen alle Brüder nennt und Kinder des einen Gottes und Vaters droben im Himmel.

Confucius aber lehrt uns, dass der Kaiser *Wù-wáng*, der 1300 Jahre vor Christus gelebt hat, die wahre Religion in unser Kindschaftsverhältniss zu Gott setzt!

Doch während mir die Zusammenstellung der kindlichen Liebe und Verehrung gegen die verstorbenen Aeltern mit der Gottesverehrung recht eigentlich Bürgschaft dafür war, dass Gott eben auch als unser höchster Vater im Himmel verehrt werden solle, glauben andere Uebersetzer für diese Zusammenstellung eine Entschuldigung geben zu müssen:

Der Gelehrte *Kō* sagt:

„On fait des sacrifices au *Chang-ti* (Himmelsherrn) sur les autels qui lui sont consacrés; on fait des cérémonies aux ancêtres dans les Salles élevées en leur honneur. Quelle difference; difference essentielle qui est comme le flambeau du grand art de régner; mais une fois bien comprise, elle en applanit toutes les difficultés.“

Das ist die vorsichtige Betheuerung eines Chinesen, der mit jedem Athemzug seines Lebens an seinem Land und dessen Sitten innerlich festhält, der sich aber für die Erziehung, die er im Jesuitenseminar genossen hat, nicht gern undankbar zeigen möchte gegen Rom, welches den Vorfahren-Cultus für Idolatrie erklärt hat. In der beigegebenen Note 23 spricht er ein ganz richtiges und unbefangenes Urtheil aus, indem er sagt:

„Europa ist noch viel zu weit von China entfernt, als dass wir wagen könnten, von den Hallen der Vorfahren zu sprechen, die man im Alterthum errichtet hat. Car on a beau dire que tous les Pays se touchent par la raison, les préjugés les éloignent: Uebrigens glauben wir berichten zu müssen, dass die Hallen der Vorfahren

zur Zeit der *Tchcoū* nicht in dem Nebelgewölk der Idolatrie waren, in das sie seitdem gekommen sind, es wäre nicht richtig, sich dieselbe Idee davon zu machen.“

Es ist traurig, wenn die Wissenschaft solche Vorsichtsmassregeln nöthig hat.

Auch Intorzetta glaubt constatiren zu müssen, dass die den Vorfahren dargebrachten Opfer durchaus nicht göttlicher Verehrung gleichzusetzen sind, denn man sehe ja, es werde ausdrücklich von Confucius gesagt, dass die Alten den Verstorbenen zu dienen gewohnt waren, ebenso wie sie den Lebenden gedient hatten.

Das ist richtig. Es ist nicht göttliche Verehrung, die den verstorbenen Aeltern etc. dargebracht wird, sondern nur kindliche. Dennoch glaube ich, darf der Cultus der Vorfahren mit der Anbetung Gottes zusammen genannt werden; ist es doch auch den Katholiken erlaubt, sich in dem einen Gebet zu Gott im Himmel, in einem andern an ihren Schutzheiligen als Fürbitter zu wenden. Als solche Fürbitter, solche Schutzheilige dürfen aber die Vorfahren, die bei Gott sind, die unsere Gebete hören und zu helfen bereit sind, jedenfalls betrachtet werden. (Vgl. „Römisch-katholischer Katechismus“, Lection 15, Frage 18.)

Es bliebe nun noch der Schluss des Kapitels zu erläutern, nach welchem unter den gegebenen Voraussetzungen das Regieren eines Reichs so leicht sein soll, als wenn die Grundsätze desselben auf die flache Hand gezeichnet wären, also um in demselben Sinne bis zum Aeussersten zu gehen, so leicht wie das Handumwenden.

Wenn der Leser diesen Schluss für ein Paradoxon erklärt, so theilt er die Ansicht des Fürsten *Ngay-kūng* des Reiches *Lù*, der Confucius (siehe das folgende Kapitel) alsbald darüber interpellirt. Confucius gibt sofort in höchst genialer Weise Aufschluss.

ZWANZIGSTES KAPITEL.

§. 1—7.

§. 1. *Ngāy-kūng* frug darauf den Confucius nach den Grundlehren der Regierungskunst.

§. 2. Der Meister antwortete: Die Grundlehren der Regierungsweise des *Wên-wâng* und *Wù-wâng* sind uns zwar auf den Bambustafeln als Documente aufbewahrt, aber nur so lange als jene Menschen selbst lebten, blühte auch ihre Regierungskunst. Jene Männer sind nicht mehr und so hat mit ihnen ihre Regierungskunst aufgehört zu sein.

§. 3. Denn des Menschen *Táo* (göttliche Kraft) zeigt sich in seiner weisen Regierung, wie der Erde *Táo* (göttliche Kraft) sich in ihrem Erblühen zeigt. Die Regierungskunst entfaltet sich daher in ähnlicher Weise wie Schilf und Rohr am Strande des Wassers.

§. 4. Das heisst die Art und Weise der Regierung liegt im Menschen selbst und man beherrscht die Menschen, wie man sich selbst beherrscht.

Zunächst strebe man also danach, sich selbst in der Tugend zu vervollkommen, so wird man dadurch das *Táo* erhalten, hat man durch Vervollkommnung seiner selbst das *Táo* erhalten, so wird uns Humanität durchdringen.

§. 5. Die Humanität ist also das wahrhaft Menschliche im Menschen, sie ist es, welche die Verwandten- und Nächstenliebe zu einem allgemeinen Princip vergrössert.

Die Gerechtigkeit gegen alle aber, das ist die Pflicht des Menschen die wahrhaft Tugendhaften und Edlen hochzuachten, sie ist es (in extenso), welche diese Hochachtung zu einem allgemeinen Princip vergrößert.

Die Bewahrung der Verwandten- und Nächstenliebe in ihren Abstufungen in Verbindung mit der Hochachtung der Tugendhaften und Edlen, je nach dem Grad der Vollkommenheit, den sie in der Tugend, daher in der Würde erlangt, lässt das sociale Leben zu gedeihlicher Entwicklung kommen, oder lässt die Gesetze der guten Sitte, der socialen Ordnung, der feierlichen und der religiösen Gebräuche ins Leben treten.

§. 6. Denn wer hienieden einen Thron innehat, und er hat ihn nicht durch des Höchsten Gnade erhalten, durch den kann das Volk doch wahrlich nicht weise regiert werden.

§. 7. Daraus folgt, dass es für den weisen Regenten unumgänglich erforderlich ist, dass er zunächst sich selbst in der Tugend vervollkommne; ist er darauf bedacht gewesen, sich zu vervollkommen, so wird er zuversichtlich den Seinen in Liebe und Treue dienen, ist er darauf bedacht gewesen, den Seinen in Liebe und Treue zu dienen, so wird er zuversichtlich die Menschen kennen, und kennt er die Menschen, dann kennt er zuversichtlich den Himmel

BEMERKUNGEN.

Die ausführliche Antwort, welche Confucius dem Fürsten gibt, zeigt vom Beginn an, dass er denselben nicht über Staatswissenschaften Bericht erstattet, sondern dass er vorwiegend von der göttlichen Mission des Regenten, von der individuellen Capacität des gottbegnadeten, darum humanen und gerechten Fürsten spricht.

Wên und *Wù* konnten nur deshalb so glücklich regieren, weil ihre vollkommene Tugend auf ihr Volk, auf die Menschheit überströmte, weil Gottes Geist sie stärkte und beseelte.

Die Regierungskunst solcher Regenten, oder das Glück, das solche Männer ihrem Volke bringen, gleicht dem Sonnenstrahl, der alles erwärmt, gleicht dem Sonnenlicht, das alles erleuchtet, gleicht dem Himmelsthau, der die Fluren erquickt, dem Schatten des Waldes, der weithin schützt, gleicht dem Schaffen der göttlichen Natur. Solche Regierungskunst ist nicht eine Wissenschaft, die aus Büchern und Documenten erlernt werden könnte, sondern eine Eingabe göttlichen Geistes in die Seele des Tugendhaften, die dann, wie der Lichtstrahl vom Lichtquell, eine Wiedergabe an die Menschen wird und als Humanität und Gerechtigkeit das Wohl der Menschen begründet.

Als besonderer Beachtung werth ist die Zusammenstellung und innige Vereinigung von Humanität und Gerechtigkeit — *shîn* und *y* — deshalb zu betrachten, weil sie sich in allen Werken chinesischer Philosophie vorfindet und weil diese Vereinigung überall mit grosser Wichtigkeit behandelt wird. Man muss sich daher wundern, dass die Commentatoren jener Schriftsteller noch nicht zur Einigkeit und Klarheit über den Grund der

Zusammengehörigkeit der beiden Begriffe gelangt sind. Man begegnet bei ihnen den verschiedensten Ansichten.

Das Ueberraschendste dabei ist, dass die Commentatoren niedern Ranges sogar die kühne Behauptung aufstellen, dass *Laò-tsè*, der an Geist und Gottinnigkeit hervorragendste Philosoph und Theosoph, die Humanität und Gerechtigkeit gering geachtet hätte, ja diese theils verkehrte Ansicht, theils schmachvolle Verdächtigung hat so viel Verbreitung gefunden, dass sie in den Köpfen derer fest gewurzelt ist, die nicht im Stande sind, des *Táo-tě-kīng* unvergleichliche Schönheit und Tiefe zu erfassen; sonst würden sie Hochachtung für den Meister und sein Werk gewinnen, sonst würden sie erkennen, dass *Laò-tsè* Humanität und Gerechtigkeit hochschätzt in der That und Wahrheit. Denn er sagt:

„Reisst euch los von der Humanität, von der Gerechtigkeit, die nicht in der Pietät, sondern in der Heuchelei wurzelt.“

Soll man ihm darin unrecht geben, oder gibt es eine Tugend, gibt es eine moralische Kraft, die in der Heuchelei ihre Wurzel hat und zum Gedeihen emporkommen kann?

Ich musste zuerst diesem Einwand begegnen, weil die herrlichen Gedanken der beiden grossen Meister *Laò-tsè* und *Khōng-tsè* auch in ihren Ansichten über Gerechtigkeit und Humanität sich begegnen; und da ihre Ausdrucksweise eine verschiedene ist, so erhalten wir gleichsam zwei Definitionen, die sich einander controliren und somit die Richtigkeit der Sinneswiedergabe bestätigen.

Laò-tsè sagt Kapitel 38:

„Die mit dem *Táo* verbundene Tugend ist rein geistiger Natur und hat nichts mit dem Weltlichen zu schaffen; die weltliche Tugend ist irdischer Natur und steht daher mit dem Irdischen in Connex.

„Die mit dem *Táo* verbundene Menschenliebe (Hu-

manität) hat es mit dem Weltlichen, weil mit den Menschen zu thun, aber ihr Ursprung ist himmlisch.

„Die mit dem *Táo* verbundene Gerechtigkeit entstammt der Erde und hat es mit dem Irdischen zu thun.

„Die mit dem *Táo* verbundene Sitte und Wohlständigkeit ist so rein irdischer Natur, dass es sich vielleicht nicht schickt, sie mit dem *Táo* in Verbindung zu nennen, weil man sie so leicht auch vollständig frei und ohne das *Táo* ausüben, ja sogar im schlechten Sinne ausüben kann.“ —

Vergleichen wir hiermit den Schluss des §. 4 und §. 5 dieses Kapitels, so finden wir bei beiden Meistern genau denselben Antiklimax:

Zuerst die vom *Táo* stammende Tugend, oder die Erhaltung der Tugend infolge geistiger Vervollkommnung, dann die Humanität, dann die Gerechtigkeit, dann die Sitte — das *Lý*.

Betrachten wir aber die Begriffe Humanität und Gerechtigkeit speciell, so erfahren wir bei *Laò-tsè*, dass die Humanität himmlischen Ursprungs ist, aber vom Himmel auf die Erde herabgereicht wurde, denn die Menschenliebe hat ja mit der Welt und den Menschen darin zu schaffen. Confucius aber lehrt, dass uns durch das himmlische *Táo* die Humanität wird; also auch nach seinem Wort ist ihr Ursprung himmlisch!

Wie kommt es dann, dass die alten chinesischen Weisen der Humanität stets die Gerechtigkeit, die nicht als göttlich bezeichnet wird, auf dem Fusse folgen liessen, dass Humanität und Gerechtigkeit stets unzertrennlich zusammen genannt werden?

Laò-tsè sagt ausdrücklich, dass die Gerechtigkeit der Erde entstammt, und auch Confucius spricht nicht vom himmlischen Ursprung, den er doch bei der Humanität so sehr betont hat; wenn er definirt:

„Die Gerechtigkeit gegen alle aber, das ist die Pflicht

des Menschen, die wahrhaft Tugendhaften und Edlen hochzuachten, sie ist es, durch welche diese Hochachtung zu einem allgemeinen Princip erweitert wird.“

Die Humanität gehört dem Himmel, die Gerechtigkeit der Erde an, und doch sind sie beide fest verbunden, werden immer zusammen genannt. Daraus folgt, dass die Gerechtigkeit das für das Erdenleben notwendige, verständig abwägende Correctiv der vom Himmel uns ins Herz gegebenen Humanität ist.

In sehr vielen Stellen zeigt uns Confucius die Nothwendigkeit dieses Correctivs.

Im achten Kapitel seines *Tá-Hiö* erscheinen warnend die Citate:

„Wenn die Menschen eine Zuneigung zu jemand gefasst haben, so lieben sie ihn masslos“ und

„die Menschen wollen niemals die Fehler ihrer Kinder erkennen“.

Das ist dann die Folge der uns tief ins Herz gegebenen, aber der schrankenlosen und uncorrigirten Liebe.

Confucius sagt ferner im *Tá-Hiö*, Kapitel 10, Paragraph 14, sowie gleichlautend in den Gesprächen:

„Nur der wahrhaft humane Mensch vermag die Menschen zu lieben, vermag die Menschen zu hassen, d. h. nur der wahrhaft Humane besitzt ein richtiges und unparteiisches Urtheil über die Menschen und weiss sie nach ihrer Würdigkeit zu behandeln. Er ist gerecht.“

Die wahre Humanität ist hiernach die, welche bei der Liebe zum Menschengeschlecht zugleich einen gerechten Abscheu vor denen besitzt, die der Humanität zuwider handeln. Und das ist rein menschlich.

Der Philosoph Mencius charakterisirt Humanität und Gerechtigkeit, die er hoch verehrt, so:

„Ein mitfühlendes Herz ist der Humanität Princip.

„Ein schamfühlendes, vom Unrecht sich abwendendes Herz ist der Gerechtigkeit Princip.“

Hierzu will ich erwähnen, dass auch Paulus, der am besten verstand, die göttlichen Worte des Meisters in weltliche Begriffe zu übertragen, dort, wo er am schönsten und eindringlichsten von der Liebe (Humanität) spricht, I. Cor. 13 sie durch die Worte Vers 6 verdeutlicht:

„Sie freut sich nicht der Ungerechtigkeit, sie freut sich aber der Wahrheit.“

Wir werden später sehen, dass Confucius auch in Bezug auf die Wahrheit desselben Sinnes ist. —

Im Text folgt nun weiter dem Sinne nach:

„Die Verbindung der (göttlichen) Liebe mit der (menschlichen) Gerechtigkeit oder die Bewahrung der Verwandten- und Nächstenliebe in ihren Abstufungen in Verbindung mit der Hochachtung des Tugendhaften und Edlen (deren Gegentheil der Abscheu vor dem Unrecht ist) lässt das sociale und religiöse Leben zu gedeihlicher Entwicklung kommen, oder lässt die Gesetze der guten Sitte, der socialen Ordnung, der feierlichen und religiösen Gebräuche ins Leben treten, oder kurz gesagt:

„Belebt das *Lý*.“

So kurz könnte man sich ausdrücken, wenn man im Deutschen für *Lý* den entsprechenden Begriff in ein Wort drängen könnte. Aber wir finden weder im Deutschen, noch in irgendeiner Sprache der Welt ein Wort dafür.

Lý umgrenzt die Gesamtheit alles dessen, was irgendwie auf das sociale sowol, wie auf das religiöse Leben Bezug nimmt.

Ich will nur einige seiner lexicalen Bedeutungen hier anführen, und überlasse dem Leser zu beurtheilen, ob ich zu viel gesagt.

Lý heisst danach: „Ritus, religiöse Feierlichkeiten, religiöse Gebräuche, Ceremonien, Ceremoniell, das Schickliche und Geziemende beim Gottesdienst sowol, als beim

Umgang mit Menschen, die Principien der socialen Ordnung, Klassificirung der Stände, Anstand, Höflichkeit, Zuvorkommenheit, Ehrerbietung, die gesetzlichen Bestimmungen über passendes Verhalten in allen Lebensbeziehungen etc. etc.“

Man wird hieraus ersehen, dass es nothwendig war, von den vielen Bedeutungen des *Lý* zum allermindesten zwei in den Text hineinzuschreiben, nämlich die eine, die sich auf den Himmel, die andere, die sich auf die Sitte bezieht, denn es soll ja eben deutlich gemacht werden, dass die gute Sitte, also auch die Moral ihre sichere Basis in der Religion hat, dass sie ohne Religion nicht als gute Sitte bestehen kann.

Ich habe den triftigsten Grund, diese Worte zu markiren, denn mit der Begründung derselben verliert Confucius für immer den Makel, den ihm Neid und Vorurtheil angeheftet, er sei nur Moralpolitiker und Sentenzenredner, und er steigt empor als ein ebenso tief denkender, als tief fühlender Religionslehrer, bis zu einem eminenten Weisen der Vorzeit, und ihn erreicht an Weisheit und Würde nur der andere chinesische Weise *Laò-tsè*.

Von jenem alten Weisen habe ich schon (S. 150) erwähnt, dass er von der Sitte, von der Wohlanständigkeit und von den Gebräuchen sagt, dass sie auch ohne das *Táo* denkbar seien, aber er setzt hinzu, dann würden sie im schlechten Sinne ausgeübt; im guten Sinne nur, wenn sie mit dem *Táo*, mit dem Göttlichen in Verbindung stehen.

Man könnte nun aus den sonstigen vielen Analogien von *Laò-tsè's* Meinung auf die gleiche des Confucius schliessen, aber das genügt nicht.

Man könnte ferner sagen, der Leser muss aus dem Vorhergehenden schon ohne Zweifel ersehen haben, dass Confucius das *Lý* in seiner Fülle, und so wie ich es gab, gedeutet wissen will, aber auch das genügt nicht.

Nichts kann genügen, als ein unumstösslicher unzweifelhafter Beweis. Und einen solchen Beweis bietet der Inhalt des folgenden Paragraphen. Als Voraussetzung zum Beweis stelle ich auf, dass dieser, der §. 6, jedenfalls nicht eine vollständige Ungereimtheit, eine Absurdität enthält. Es kann eine Stelle vorkommen, die dem Uebersetzer Schwierigkeiten bietet, oder eine andere, die ihm einen weniger erhabenen Gedanken zu enthalten scheint, aber geradezu Absurditäten, ja förmliche Albernheiten sind doch zuversichtlich in den *King's* nicht zu finden. Und nun schauen wir die Vorübersetzungen an:

Der Gelehrte *Kō* lässt den Paragraphen vollständig weg (vgl. „Mémoires concernant les Chinois“, I, 474, Zeile 10).

Warum er dies thut, sagt er nicht, aber das lässt sich sehr leicht enträthseln. Er hat den Inhalt nicht richtig verstanden, und in der irrigen Weise, wie er ihn verstanden, mochte er ihn aus Schamgefühl nicht hinschreiben, denn er ehrt den Meister und will darum den Europäern nicht eingestehen, dass an dieser Stelle seiner Meinung nach sinnlose Worte stehen. Diese meine Meinung über *Kō's* Gefühle ergibt sich daraus:

Im 17. Paragraph dieses Kapitels wiederholt sich derselbe Ausspruch des Meisters Wort für Wort, und *Kō* übersetzt ihn dort in einer Weise (siehe S. 479, Zeile 10 der angeführten Memoiren), die allerdings weder Sinn noch Zusammenhang zeigt und beides demnach auch hier nicht zeigen würde.

Und wie übersetzt Intorzetta die Stelle? Auch er lässt sie weg und setzt:

„Zur Verdeutlichung der (hier ausgelassenen) Stelle, die weder mit dem Frühern, noch mit dem Spätern zusammenhängt, verweist der Commentator den Leser auf Fol. 18, p. 2, §. 3.“

Dort allerdings finden wir den Satz übersetzt, doch

so, dass er weder Sinn noch Zusammenhang gibt, sondern nur Absurdität.

Ferner Noël. Er übergeht die Stelle gänzlich mit Stillschweigen, verweist auch nicht auf das spätere Erscheinen. Sucht man sie aber auf, so findet sich, dass sie ebenso absurd und zusammenhangslos übersetzt ist, wie bei den übrigen Gelehrten. Sie erscheint ihm, glaube ich, selbst so, er hält sie für eingeschoben und leitet sie deshalb mit den Worten ein: „Verbi gratia“. Bei alledem bleibt die Sache sinnlos.

Und nun Rémusat. Bei ihm finden wir den Paragraphen übersetzt und auch eine Note beigegeben, welche lautet:

„Dieser Paragraph findet sich weiter unten §. 17 desselben Kapitels wiederholt. Um diese Wiederholung zu vermeiden, haben einige Uebersetzer ihn an dieser Stelle unterdrückt. Ich habe geglaubt, ihn beibehalten zu müssen, weil er nöthig ist, um das Folgende zu begründen.“

Dieser Note will ich zunächst die Bemerkung hinzufügen, dass mit dem Inhalt, den Rémusat gibt und der gleich folgen soll, ganz unmöglich irgendetwas begründet werden kann, was in dieses Buch gehört; bei richtiger Uebersetzung jedoch ist der Paragraph allerdings zweimal nöthig, wie weiter unten, wo er zum zweiten mal erscheint, nachgewiesen werden soll. Auch begründet der Paragraph sehr richtig das Folgende und ist, bei Verständniss, dann überhaupt von grösster Tragweite.

Aber nur nicht wie Rémusat übersetzt. Ich will seine Worte nicht verdeutschen, denn der Leser müsste unbedingt glauben, ich übertreibe; sie lauten:

„Si les subalternes n'ont pas la confiance de leurs supérieurs, le peuple ne pourra parvenir à être bien gouverné.“ —

„Daher darf der Fürst nicht verfehlen, sich selbst zu vervollkommen“; folgt darauf!

Humoristen und Satiriker finden hier ein reiches Feld; die Würde des Meisters verbietet sie zuzulassen. Und nur der Vollständigkeit wegen erwähne ich, dass Mr. Legge den Paragraphen ebenfalls so übersetzt hat:

„When those in inferior situations do not possess the confidence of their superiors, they cannot retain the government of the people“,

mit der logischen Folgerung:

„Hence the sovereign may not neglect the cultivation of his own character“,

und auch bei ihm lautet die Anmerkung:

„This has crept into the text here by mistake, it belongs to §. 17 below“. —

Es ist kaum glaublich, dass sämtliche Vorübersetzer den 17. Paragraphen in solcher Weise übersetzen, aber es ist so; daher ist nur zu loben, dass wenigstens einige so viel Zurückhaltung besitzen, dass sie an dieser Stelle — — schweigen.

Dass man aber die richtige Uebersetzung bisjetzt nicht gefunden hat, ist nur daraus begreiflich, weil man den reichen Inhalt des *Lý* nicht gekannt hat. Wäre man dess eingedenk gewesen, dass nicht nur der ganze Staatsorganismus durch den *Lý*-Begriff charakterisirt wird, sondern ganz besonders, dass die theistische Staatsorganisation darin liegt, sodass, wie im vorigen Kapitel erläutert ist, alle Staatseinrichtungen in der Verehrung des Himmelsherrn und der Vorfahren ihren Ursprung nehmen, so hätte man gewusst, woran man war, und hätte dem *Lý* von seinen vielfachen Bedeutungen wenigstens die beiden hauptsächlichsten, für uns sehr verschiedenen belassen: — Die Vorschriften für die Gottesverehrung und die betreffend die Hochachtung der Nebenmenschen. —

Wenn aber, wie erläutert worden, der ganze Staatsorganismus auf wahre Gotteserkenntniss basirt ist, so folgt von selbst, dass diejenigen, welche hienieden den Thron innehaben, nothwendig mit Gott in Gemeinschaft treten müssen, wenn der Staat, wenn das Volk gut regiert werden soll.

Und so steht denn auch wörtlich da, und ich will die streng wörtliche Uebersetzung geben, sie wird jetzt verständlich sein.

Die chinesischen Zeichen lauten:

„*tsay hiá oeý, pǒ hǒe hoú scháng, mǐn pǒ kó tē ēul tchý ý.*“

Wort für Wort übersetzt heisst das:

„Innehaben hienieden Thron, nicht erhalten-haben durch den höchsten (Herrn); Volk nicht kann werden ja gut-regiert wahrhaftig.“

Daher wie §. 6:

„Denn wer hienieden einen Thron innehat und er hat ihn nicht durch die Gnade des Höchsten erhalten, so kann durch solchen Regenten das Volk doch wahrlich nicht weise regiert werden.“

Hierbei kann ich nur eine Concession für das fünfte Schriftzeichen *hoě* machen. Dasselbe heisst: „bekommen, erhalten“ und „sich etwas zu erhalten suchen, behaupten“ (*obtinere* und *to obtain*), woraus hervorgeht, dass die Könige sich erinnern sollen, dass Gottes Kraft und Gnade ihnen nicht nur den Thron verliehen hat, sondern ihnen auch während der ganzen Dauer ihrer Regierung mit seiner Gnade und seinem Schutze nahe ist.

Die Richtigkeit der deutschen Uebersetzung, die vielleicht schon an sich einleuchtet, wird noch bekräftigt durch den Inhalt des folgenden Paragraphen, der Consecutivsatz ist, eingeleitet durch die Partikel *koú* (aus dem Grunde); denn die deutsche Uebersetzung des §. 7 enthält in der That die Consequenz des §. 6 und die

Gipfelung bis zum Himmel ergibt sich selbstverständlich und sachgemäss.

Die Uebersetzer aber, die den §. 6 einfach weglassen haben, müssen für ihre Folgerungspartikel erst eine Ursache gewinnen; bei Rémusat aber, der den §. 6 wie oben übersetzt hat, klingt die Folgerung überaus komisch, denn wer kann im Ernste sagen, dass der weise Regent deshalb darauf bedacht sein müsse, sich selbst in der himmlischen Tugend zu vervollkommen, weil das Volk solange nicht gut regiert werden kann, als der Unterbeamte nicht die Gunst und das Vertrauen des Bureauvorstehers hat, und wie ist es möglich, unmittelbar aus solcher Trivialität die Erkenntniss Gottes herzuleiten.

Das ist denn auch so unerhört, dass Rémusat selbst darüber erschrickt, und Note 67 sagt:

„Dieser Uebergang ist höchst merkwürdig, indem er einer von denen ist, welche die Religion als Basis der Moral und Politik darstellen und auch deshalb, weil hier das Ziel genannt wird, nach welchem alles, was sich im Buche findet, hinstrebt.“

Richtig, unbestritten richtig sind die beiden Bemerkungen, dass in diesem Buch

1) die Religion als die Basis der Moral und Politik dargestellt wird, sowie auch

2) dass die Religion das Ziel ist, nach dem alles im Buche hinstrebt, aber merkwürdig, höchst merkwürdig ist, dass Rémusat erst jetzt, beim 20. Kapitel, zu dieser Ueberzeugung kommt, und noch absonderlicher ist, dass Rémusat, nachdem er staunend das unendlich hohe Ziel betrachtet hat, welches sich Confucius steckt und welches er erreicht, doch immer wieder mit dem Schaum sich begnügen kann, mit welchem schwache Commentatoren und Uebersetzer die Oberfläche getrübt haben, und nie hinabsteigt in die Tiefe, um die schönen Perlen selbst zu Tage zu fördern. —

ZWANZIGSTES KAPITEL.

§. 8—11.

§. 8. Durch das die Welt durchdringende *Táo* sind fünf unveränderliche Pflichtverhältnisse gegeben, und wodurch wir in den Stand gesetzt werden, ihnen gemäss unsern Wandel einzurichten, das sind drei Kleinode.

Die Pflichtverhältnisse sind:

1) die Relation zwischen Regent und Unterthan.

2) Die Relation zwischen Vater und Sohn.

3) Die Relation zwischen Gatten und Gattin.

4) Die Relation zwischen älterem und jüngerm Bruder.

5) Die Relation zwischen Freund und Freund.

Das sind die fünf Pflichtverhältnisse, die durch das die Welt durchdringende *Táo* gegeben werden; und Erkenntniss, Menschenliebe und Seelenstärke, das sind die drei Kleinode, die aus der, die Welt durchdringenden himmlischen Tugend resultiren.

Die eine Tugend aber ist es, die alle Tugenden umfasst, alle Pflichtverhältnisse bedingt.

§. 9. Ob wir diese von Natur kennen, durch unmittelbare Eingebung, oder sie durch Studium und Erziehung kennen gelernt, oder aber sie durch unendliche Mühe, Sorge und rastlose Anstrengung kennen lernen; jedenfalls muss unser Streben dahin

gerichtet sein, sie, die Eine, die himmlische Tugend kennen zu lernen.

Sei es, dass wir gewissensruhig und unangefochten in ihr wandeln, sei es, dass wir, weil wir die Glückseligkeit ihres Besitzes kennen gelernt, in ihr wandeln, oder sei es, dass wir mit Aufbietung aller Kraft in ihr zu wandeln suchen, jedenfalls muss es unser Streben sein, alle Kraft aufzubieten, um in ihr, der Einen, der himmlischen Tugend unausgesetzt wandeln zu können.

§. 10. Der Meister sagt:

„Wer gern lernt, der ist der Erkenntniss nicht fern.

„Wer das, was er gelernt hat, gut verwendet, ist der Humanität nicht fern.

„Wer erröthen kann (Ehrgefühl besitzt), der ist der Seelenstärke nicht fern.“

§. 11. Wer aber diese drei kennt, der weiss auch, auf welche Weise er sich in der Tugend vervollkommen kann, und wer versteht, sich zu vervollkommen, der versteht auch andere Menschen zu leiten, und wer die Menschen zu leiten versteht, der ist auch im Stande das Weltreich zu regieren.

BEMERKUNGEN.

Wenn wir das 13. Kapitel mit dem vorstehenden Abschnitt vergleichen, so sehen wir recht klar das Weitergehen in derselben Gedankenreihe. Der Hauptgedanke ist derselbe, aber er ist fortgeschritten in seiner Bahn.

Dies Fortgehen in derselben Gedankenreihe, diese logische Folgerung aber, lässt uns erwarten, dass wir zu einem hohen Ziel, zu einem erhabenen Resultat geführt werden.

Die Identität des Hauptgedankens muss vorhanden sein, weil Confucius in beiden Stellen vom *Táo* und von dem Verhältniss des *Táo* zur Welt spricht. Das *Táo* aber, das Göttliche bleibt ewig sich gleich, ist in allen Aeonen dasselbe und die Liebe Gottes ist unveränderlich und unvergänglich. Dagegen ist das Verhältniss der Menschen zu Gott nicht gleichbleibend; es wird ein näheres, je mehr der Mensch fortschreitet auf dem Weg zur Weisheit und Tugend, daher der Fortschritt.

Tsè-ssè darf aber voraussetzen, dass wir, seine Schüler, unter seiner Leitung in der Erkenntniss fortgeschritten sind. Der Weg ist also derselbe, aber die Wegstrecke ist eine andere, wir sind rüstig vorwärts gegangen und können hoffen, dass uns die Hand des Meisters stetig auf der Bahn zum Ziel weiterführt. Um den Fortschritt zu constatiren, betrachten wir die aus dem immanenten *Táo* resultirenden Pflichtverhältnisse. Die Liebe ist ohne Zweifel, ja selbstverständlich das Band, welches jede einzelne Relation umschliesst, aber von den beiden Gliedern der Verhältnisse bezeichnet das eine die, wohlwollenden Schutz gewährende, humane Persönlichkeit, das andere die, den wohlwollenden Schutz in dankbarer Pietät empfangende Persönlichkeit. Wenn wir nun vergleichen, so finden wir im 13. Kapitel nur für die eine schwächere Seite die Pflichten aufgestellt, hier aber für beide Theile, d. h. wir lernen hier die weit schwerern Pflichten derer kennen, die andere belehren und bessern, die die Menschen leiten und regieren, die ihren Söhnen, ihren jüngern Brüdern, ihren jüngern Freunden, ihrer Familie, ihren Unterthanen Schutz und Hülfe gewähren sollen.

Aus demselben Grunde wurden auch dort im 13. Ka-

pitel die Tugenden genannt, die jeden Menschen zieren, hier aber nur die, welche den Regenten, den Vater, den Hausherrn, den ältern Bruder, den ältern Freund, kurz alle die schmücken, welche berufen sind, andere zu belehren, zu bessern, zu erneuern, daher wird genannt: die Erkenntniss, Humanität und Seelenstärke.

Ein weiterer Fortschritt zeigt sich darin:

Dort im 13. Kapitel wie hier wird gesagt, dass wir unter allen Umständen, auch beim Entgegenstemmen der gewaltigsten Hindernisse uns bemühen sollen, die himmlische Tugend zu erreichen, aber hier aus eigener Erkenntniss, dort, um dem Beispiel des Weisen nachzufolgen. —

Der Vergleich der beiden Kapitel ergibt indess noch andere Lehren. Dort im 13. Kapitel wird die himmlische Tugend mit der Wahrheit identificirt, und wir werden erkennen, dass Confucius später Gott — die ewige Wahrheit; die himmlische Tugend, respective das *Tchōng-yōng* aber — die innere Wahrheit nennt.

Sehr richtig explicirt daher Noël hier, indem er sagt: „Die vollkommene Ausübung jener drei Tugenden liegt in der einen Wahrheit begründet.“

Diesem Heiligthum der Wahrheit nähern wir uns denn auch nun mehr und mehr.

ZWANZIGSTES KAPITEL.

§. 12—15.

§. 12. Wer immer aber das Weltreich regieren will, für den existiren neun unabweisliche Richtschnuren. Diese heissen:

- 1) Sich selbst in der Tugend vervollkommen.
- 2) Die Tugendhaften und Edelgesinnten ehren.
- 3) Die Verwandten herzlich lieben. ? *horribile dictu!*
- 4) Die Staatsminister respectiren.
- 5) Die Staatsregierung so organisiren, dass sämtliche Beamte der Einheitsleitung entsprechen.
- 6) Das Volk wie seine Kinder behandeln.
- 7) Industrie und Kunst begünstigen.
- 8) Zuvorkommenheit gegen Fremde zeigen.
- 9) Die grossen Vasallen sich auf alle Weise, durch Aufmerksamkeit und Rücksichtnahme, verbindlich machen und sie an sich fesseln.

§. 13. Denn

- 1) Wenn der Regent sich selbst vervollkommnet in der Tugend, so wird er fest im *Táo* stehen.
- 2) Ehrt er die Tugendhaften und Edelgesinnten, so wird er keine Irrthümer begehen.
- 3) Liebt er seine Verwandten herzlich und aufrichtig, so werden seine Verwandten (Onkel und Brüder) auch nicht gegen ihn sein, ihm nicht grollen, oder übelwollen, oder ihn hassen.
- 4) Respectirt er die Staatsminister, so werden sie ihn aufrichtig unterstützen, und sich fern halten von Ränken und Arglist.
- 5) Versteht er die Staatsregierung so zu organisiren, dass sämtliche Beamte der Einheitsleitung entsprechen, so werden sich die Beamten angelegen sein lassen, mit Sorgfalt und Aufmerksamkeit dahin zu streben, dass die Principien der staatlichen Einrichtungen, Sitten und Cultus aufrecht erhalten werden.
- 6) Wenn er das Volk wie seine Kinder behandelt,

so werden alle gern Rath annehmen und sich freudig seinen Anordnungen fügen.

7) Wenn er Kunst und Industrie begünstigt, so wird dem Lande Wohlstand und Reichthum nie fehlen.

8) Wenn er Zuvorkommenheit gegen Fremde zeigt, so werden sie von allen Seiten herbeikommen, um Friede und Einigkeit zu befestigen.

9) Wenn er sich den grossen Vasallen auf alle Weise verbindlich zeigt, so werden sie dem Reiche ehrfurchtsvolle Ergebenheit beweisen.

§. 14. 1) Wenn er Correctheit in seinem Handeln, Einsicht in seinem Thun zeigt, stets würdevoll und Herr seines Selbst ist, und nie etwas gegen Sitte und Anstand thut, dann wird er sich selbst vervollkommen.

2) Wenn er die Schmeichler und Verleumder von sich stösst, alles fern hält, dess er sich schämen müsste, Vermögen und Reichthum geringschätzt, dagegen die Tugend hochachtet, so zeigt er, dass er die Tugendhaften und Edelgesinnten ehrt.

3) Wenn er die hohe Stellung seiner Verwandten ehrt und berücksichtigt, Werth legt auf ihr Wohlergehen, mit ihnen so eines Sinnes ist, dass er das liebt, was sie lieben, das verwirft, was sie verwerfen, dann zeigt er, dass er seine Verwandten wahrhaft liebt. — *Merkwürdige Schlussfolgerung!*

4) Wenn er in der hohen und verantwortlichen Stellung, zu der er sie berufen hat, ihnen volles Vertrauen schenkt, dann zeigt er, dass er die Staatsminister ehrt.

5) Wenn er für das Wohlergehen der pflicht-

treuen und redlichen Beamten auf alle Weise sorgt, dann werden sie seine Anordnungen in Freudigkeit erfüllen.

6) Wenn er bei jeder Gelegenheit zeigt, dass er für des Volkes Wohl besorgt ist, wenn er soviel als möglich die Abgaben verringert, dann zeigt er den hundert Familien (dem ganzen Volke), dass er sie wie seine Kinder liebt.

7) Wenn er täglich um sie besorgt ist, allmonatlich prüft, ob sie ihrem Verdienst gemäss belohnt werden, sie für das Geleistete lobt und ermuntert, dann zeigt er, dass er Künstler und Industrielle ernstlich begünstigt.

8) Wenn er den sich Verabschiedenden das Geleit gibt, den Ankommenden gastlich entgegengeht, sich aufrichtig freut, wenn er ihnen Gutes erwiesen, ihren Wünschen willfahren kann, und ebenso aufrichtig und herzlich beklagt, wenn er ausser Stande ist, dies thun zu können, dann zeigt er Rücksicht und Zuvorkommenheit gegen Fremde.

9) Wenn er die Successionsrechte derjenigen Regentenfamilien prüft und regulirt, denen die directen Nachkommen fehlen, die Reiche wieder aufrichtet, die dem Verfalle nahe sind, die innern Unruhen besänftigt und den Reichen in den Gefahren, die ihnen drohen, beisteht, wenn er bei allen Gelegenheiten, wo die Reichsfürsten bei Hofe erscheinen, oder Gesandte schicken, sie selbst oder ihre Gesandten auf das gastlichste und ihrem Range gemäss empfängt, bewirthet und verabschiedet, dann wird er sich den grossen Vasallen verbindlich zeigen und sie an sich fesseln.

§. 15. Wer immer also das Weltreich regieren will, für den existiren neun unabänderliche Richtschnuren. Die eine Tugend (die unveränderliche Wahrheit) aber ist es, die alle Tugenden umfasst, alle Pflichtverhältnisse bedingt.

BEMERKUNGEN.

Hier folgen die Grundlehren der Regierungsweise von *Wên* und *Wû*, die auf den Bambustafeln (§. 2) als Documente aufbewahrt sind.

Confucius hält diese Regeln der alten Kaiser und Könige in hohem Werth. Er hat sie ja selbst aufgefunden, zusammengestellt und im *Schū-kīng* ans Licht gebracht. Er bezeichnet sie als göttliche Institutionen, die deshalb auch für alle kommenden Jahrtausende für den weisen und humanen Regenten die unveränderlichen Richtschnuren bleiben werden. Er nennt sie classisch — *kīng* — und in der That werden wol diese Lehraussprüche der alten Weisen ihren Werth sobald noch nicht verlieren.

Nur eine Bemerkung will ich mir gestatten:

In dem ersten Grundsatz: — „Sich selbst in der Tugend vervollkommen“, — ist zwar nach den frühern Erläuterungen das religiöse Element offenbar mit enthalten, doch freue ich mich, dem geehrten Leser hierbei die Bestätigung vorlegen zu können, dass die Chinesen selbst so denken. Der Gelehrte *Kō* sagt nämlich:

„Pour cultiver son âme, enseigner et consacrer les règles des mœurs, il faut être chaste, sobre, decent et religieux.“

Hierzu gibt er die Note 28, welche im Auszug lautet:

„*Le Siceou* hat ein Buch geschrieben über die Tugend, welche die Kaiser haben müssen. . . . Er lässt die Religion eines Kaisers darin bestehen, dass er seine Seele mit Reinheit und Unschuld schmückt, dass er den höchsten Herrn des Himmels ehrt und ihm dient, dass er im Unglück und in Landplagen das göttliche Strafgericht erkennt, und dass er seinen Untergebenen Liebe zur Religion einflösst.“

Der §. 15 beginnt mit denselben Worten, wie der zwölfte, der Anfang des Kapitelabschnittes, und mit der Ansicht des Confucius, dass die sämtlichen neun Grundsätze zur Beherzigung für den, der das Weltreich regieren will, nothwendig sind; aber Confucius endet hier mit der erhabenen Lehre, dass so vielgestaltig die Grundlehren auch erscheinen mögen, sie dennoch immer und ewig in dem Einen enthalten sind.

Das Eine wird auch hier nicht näher bezeichnet, denn Confucius kann voraussetzen, dass die, welche sein *Tchōng-yōng* lesen, wissen, was dies Eine sei; auch der deutschen Uebersetzung würde es zum Lobe gereichen, wenn sie vermocht hätte, dem Leser die Bedeutung des *Tchōng-yōng* so klar vor Augen gestellt zu haben, dass er sich überzeugen konnte, dass der unwandelbare Seelengrund dem Einen entspricht, — der ewigen und unveränderlichen Wahrheit.

ZWANZIGSTES KAPITEL.

§. 16—17.

§. 16. Wir müssen aber (nicht nur bei jenen neun Grundlehren, sondern) bei allen unsern Handlungen vorher reichlich überlegt und wohl erwogen

haben, ob sie der Wahrheit entsprechen, erst dann hat unser Thun festen Bestand, wenn wir aber das nicht vorher reichlich erwogen haben, dann entsteht Verwirrung und Enttäuschung.

Wenn bei unsern Reden dies zuvor ausser Zweifel gesetzt ist, dann werden wir nicht in Verwirrungen oder Schwierigkeiten gerathen.

Wenn bei unsern Handlungen dies zuvor ausser Zweifel gesetzt ist, dann werden uns keine Drangsale oder unübersteigliche Mühseligkeiten treffen.

Wenn bei unserm Wandel dies vorher ausser Zweifel gesetzt ist, dann wird uns nicht anhaltende Bekümmerniss oder Seelenschmerz zutheil werden, und ebenso:

Wenn wir uns zuvor versichert haben, dass wir in Wahrheit fest im *Táo* stehen, dann werden wir nie hilf- und schutzlos sein.

§. 17. Denn wer hienieden einen Thron innehat, und er hat ihn nicht durch des Höchsten Gnade erhalten, so kann durch ihn das Volk doch wahrlich nicht weise regiert werden.

Hat er ihn aber durch des Höchsten Gnade erhalten, dann ist er ja mit dem *Táo* vereint.

Wer aber nicht aufrichtig und treu gegen seinesgleichen, gegen Freunde und Genossen handelt, der strebt nicht dem Höchsten zu; wer aber aufrichtig und treu gegen seinesgleichen, gegen Freunde und Genossen handelt, der hat und mit dem ist das *Táo*.

Wer seinen Aeltern nicht aufrichtig ergeben ist, der ist auch gegen seinesgleichen, gegen Freunde und Genossen nicht aufrichtig und treu, wer seinen

Aeltern aufrichtig ergeben ist, der hat und mit dem ist das *Táo*.

Wer dagegen in sich selbst nicht wahr ist, der ist auch gewiss seinen Aeltern nicht aufrichtig ergeben, wer aber durch und durch wahr ist in sich, der hat und mit dem ist das *Táo*.

Wer aber nicht in Wahrheit und Klarheit das höchste Gut erkannt hat, der kann auch nicht wahr in sich sein.

BEMERKUNGEN.

Es ist leider eine unbestreitbare Thatsache, dass die Lehre des Confucius in Europa bisjetzt nur äusserst wenig Interesse erregt hat. Daran ist aber die Lehre selbst nicht Schuld, sondern lediglich die Uebersetzer, die sie uns unverständlich vorgetragen haben, denn nie können wir uns für eine Sache interessiren und erwärmen, die uns nicht einleuchtend gemacht worden ist.

Wenn es nun aber schon unerklärlich erscheinen muss, dass so bedeutende Gelehrte, wie Intorzetta, Noël, *Kō* und Rémusat, die mit unermüdlichem Eifer gestrebt haben, die Lehre des Confucius dem Westen zu vermitteln, dass man berechtigt ist, von ihnen zu sagen, sie haben dies zu ihrer Lebensaufgabe gemacht, damit dennoch nicht reussirt haben, so ist doch ihr Auf- und Abwogen zwischen Erhabenem und Gewöhnlichem, zwischen klarem Verständniss und gänzlichem Mangel desselben noch weit unbegreiflicher. Erst loben und rühmen sie die Lehre, gleich darauf lassen sie die herrlichsten Gedanken des Confucius zu Staub und Dunst verfliegen und dann klagen sie den Meister der Unklarheit an.

An dieser Stelle des Buchs tritt dies Gebaren recht auffallend hervor. Rémusat rühmt die Deutlichkeit der Schreibweise, unmittelbar darauf tadelt er die Unklarheit und schadet dem Meister und seiner Lehre weit mehr, als er denkt.

Auf Seite 417 des 10. Theiles der „Notes et Extraits etc.“ sagt Rémusat über den Lakonismus des Stils der classischen Bücher der Chinesen in

Note 77: „Aber die Klarheit verliert nichts dabei, denn von diesem Mittel (nur die Attribute und Modificationen hervorzuheben und die Dinge und Thaten darunter mit zu verstehen) wird nur Gebrauch gemacht, wenn es für den unterrichteten Leser unmöglich ist, sich zu täuschen.“

Unmittelbar darauf aber folgt die Note, die zu vorstehendem Kapitelabschnitt gehört, und worin er die eben gerühmte Klarheit negirt.

Die Note 78 lautet: „*Tchhîng* — natürliche Geradheit, das Wahre, das was solid, nicht fingirt ist, treu, aufrichtig, redlich, die Wahrheit, metaphysisch verstanden. Die grammatikalische Unbestimmtheit dieses Wortes, welches in den folgenden Paragraphen einmal als Adjectiv, einmal als Substantiv vorkommt, im Verein mit der sehr abstracten und sehr erhabenen Bedeutung, in welcher es die Chinesen auffassen, wirft eine ungemein grosse Dunkelheit auf die Phrasen, in welchen es vorkommt.“

Die clarté in der einen, bildet zur obscurité in der darauffolgenden Note unleugbar einen Widerspruch, und die Hoffnung, sich seinen Lesern verständlich zu machen, wird vernichtet; Rémusat bleibt, wie er selbst berichtet, dunkel und unklar in dem wichtigsten Theil der Lehre. Ich will aber die Note 78 benutzen, um an ihr die Wahrheit ins volle Licht zu stellen, die Rémusat gefunden haben würde, wenn er der Ueberzeugung treu geblieben wäre, die er in der vorhergehenden Note aussprach.

In der That braucht man nur ganz dieselben Bedeutungen von *Tchhîng*, die Rémusat gegeben, in zwei Klassen zu ordnen und man hat vollkommen den Sinn, der gegeben und der auch grammatikalisch genau im folgenden §. 18 unterschieden wird.

Danach heisst *Tchhîng* 1): „la vérité, métaphysiquement parlant . . . et joint à une acception très-abstraite et très-relevée“, das ist die ewige Wahrheit oder Gott selbst!

2) „le vrai, la droiture naturelle, ce qui est solide, non feint, fidèle, sincère etc.“, das ist die innere Wahrheit des *Tchōng-yōng*!

So haben wir jede dieser Begriffskategorien zu einem summarischen Begriff vereinigt und wissen nun, dass es eine ewige (transscendente) und eine innere (immanente) Wahrheit gibt. Die innere Wahrheit aber, wenn sie vollkommen geworden, muss mit der ewigen Wahrheit identisch sein.

Der §. 17, der zum zweiten mal den hochwichtigen Ausspruch enthält:

„Denn wer hienieden einen Thron innehat, und er hat ihn nicht durch des Höchsten Gnade erhalten, so kann durch ihn das Volk doch wahrlich nicht weise regiert werden“,

ist den Vorübersetzern als eine so überflüssige Wiederholung erschienen, dass sie sogar auf die Idee kamen, den Satz an erster Stelle ganz weglassen zu müssen!

Ich behaupte dagegen, dass der Ausspruch dort (§. 6) als die Voraussetzung und hier (§. 17) als der Schluss des Beweises, als das quod erat demonstrandum auftritt.

Confucius hat dem Fürsten von *Lü* auf das trefflichste und klarste die Antwort auf die Frage: „Was ist Regierungskunst?“ gegeben, und die Quintessenz seiner Antwort ist, dass der Fürst sich selbst zu ver-

vollkommenen trachten und eingedenk sein muss, dass er den Thron durch die Gnade Gottes erhalten hat.

Was aber Confucius unter der Gnade Gottes versteht und wie diese erhalten wird, das wird im §. 17 so herrlich beantwortet, dass wir den hohen Geist des Confucius bewundern müssen, der die Gnade Gottes in der That und Wahrheit vor Jahrtausenden erkannt hat. Das wird uns zugleich so einfach und schlicht beantwortet, dass wir ähnliche Worte nur aus dem Munde des Heilands kennen, der seine Jünger so tröstet:

„Ich will Gott bitten, dass er euch einen Tröster und Helfer gebe, der bei euch bleibe ewiglich. Den Geist der Wahrheit, welchen die Welt nicht kann empfangen, denn sie sieht ihn nicht und kennt ihn nicht. Ihr aber kennt ihn, denn er bleibt bei euch und wird in euch sein.“ (Joh. 14, 16. 17.)

Aus der Lehre des Weisen von *Lù* (Confucius) bricht aber im §. 6 und §. 17 dieses 20. Kapitels wie ein Lichtstrahl des Himmels hervor, dass „der Geist der Wahrheit, der in ihm ist“ identisch ist „der Gnade des Höchsten“.

Gleich in den folgenden Zeilen wird ja ausdrücklich gesagt:

„Hat aber der Regent den Thron durch die Gnade des Höchsten erhalten, dann ist er ja mit Gott, mit dem *Táo* vereint.“

Aber auch das schönste Resultat der Confucianischen Betrachtungen, die vielverheissenden Worte:

„Wer durch und durch wahr ist, der hat und mit dem ist das *Táo*“,

sind in Uebereinstimmung mit denen, die der Evangelist uns als die des Heilands gibt, wir erkennen darin: den Geist der Wahrheit, der bei euch bleibt und in euch ist.

Und jetzt, nachdem wir den Lehrsatz des Confucius

in voller Ueberzeugung einer der schönsten und erhabensten Stellen des Evangeliums, den eigenen Worten des Heilands, gleichstellen konnten, werden wir auch die folgende Definition und die geistvollen Gedanken des alten Meisters verstehen und würdigen können.

ZWANZIGSTES KAPITEL.

§. 18 — Schluss.

§. 18. Denn die ewige Wahrheit, sie ist ja das *Táo* des Himmels. Jene innere Wahrheit aber, sie ist das *Táo* (das Göttliche) im Menschen.

Die ewige Wahrheit, wer diese ohne Mühe und Anstrengung begriffe, wer ohne tiefstes Nachdenken sie erhalten würde, wer ohne sein Zuthun, an und für sich das *Táo* vollkommen erkennen könnte, der würde ein Heiliger genannt werden müssen.

Jene innere Wahrheit aber, — ja die (Weisen), welche sich fest vorgenommen haben, das höchste Gut wiederzugewinnen und mit unerschütterlicher Entschlossenheit diesem Ziele zustreben, die gewinnen sie.

§. 19. Dazu gehört das extensivste Studium, die angelegentlichste Erforschung, das aufmerksamste Nachdenken, die klar abstrahirende Begriffsbildung, und dann der feste und entschiedene Wille, in dem, was wir erkannt haben (in der Wahrheit), zu wandeln.

§. 20. Wir haben aber nicht ausreichend studirt,

wenn wir für das, was wir erlernt haben, nicht befähigt worden sind, sodass es demnach nicht vollständig uns zu eigen geworden ist.

Wir haben aber nicht ausreichend geforscht, wenn wir das, wonach wir geforscht, nicht durchaus kennen gelernt haben, und es demnach nicht vollständig uns zu eigen geworden ist.

Wir haben aber nicht ausreichend nachgedacht, wenn wir mit unserm Nachdenken kein Denkresultat erreicht haben, und es demnach nicht vollständig uns zu eigen geworden ist.

Wir haben aber nicht ausreichend abstrahirt, wenn die Begriffe uns nicht deutlich geworden sind, und es demnach nicht vollständig uns zu eigen geworden ist.

Wir haben aber nicht vollkommen gewollt, wenn unserm Wollen die Festigkeit fehlte, sodass es nicht vollständig uns zu eigen geworden ist.

Was also ein anderer auf einmal zu erreichen vermag, das mögen wir hundertmal versuchen; was ein anderer auf zehnmal zu erreichen vermag, das mögen wir tausendmal versuchen.

§. 21. Dann, ja dann werden wir zuverlässig im Stande sein, das *Táo*, das Göttliche zu erreichen, und wenn wir auch geistig arm waren, so werden wir doch erleuchtet werden, wenn wir auch geistig schwach waren, so werden wir doch gestärkt werden.

BEMERKUNGEN.

Die ewige Wahrheit ist das *Táo* des Himmels, jene innere Wahrheit aber ist das *Táo* des Menschen.

Gibt es wol einen erhabenern und beseligendern Gedanken auf der ganzen Welt, ist ein trostvolleres und treffenderes Wort in allen Jahrtausenden ausgesprochen worden?

In diesen wenigen Worten hat Confucius das Charakteristische seiner Lehre, sowie den Höhepunkt und den Weg dahin uns gegeben, und diesen Gedankeninhalt herauszufinden, kann denen, die das Frühere gelesen und beherzigt haben, keine Schwierigkeiten bereiten.

Auch hier begegnen wir dem Gedanken, dass das *Táo* sowol transscendent als immanent ist, da der Anfang des §. 18 sich dem Sinne nach so stellen lässt:

„Denn die ewige Wahrheit, das ist die transscendente Gottheit, und die innere Wahrheit, das ist die immanente Gottheit.“

Dieser Ausspruch des Confucius enthält eine reiche Fülle herrlichen Trostes, der wohlthuende Sinn dieser Worte muss jedem einleuchten.

Dass Gott die Wahrheit, und die Wahrheit bei Gott ist, hat uns ja schon fast jeder Psalm, sowie der Heiland selbst gelehrt, aber noch nirgends habe ich die freudige Botschaft — Gott nahe, mit Gott vereinigt sein zu können — so überzeugend ausgedrückt, so deutlich kundgegeben gefunden, als in den Worten des Confucius:

„Sei wahr in deinem Wort, sei wahr in deinen Handlungen, sei wahr in deinem Wandel, und Gott wird mit dir sein.“

Und ferner in den schönen Gedanken:

„Wenn du dich mit der Wahrheit befreundest, befreundest du dich mit Gott; wenn du die Wahrheit suchst,

suchst du Gott, wenn du die Wahrheit findest, hast du Gott gefunden und erkannt!“ — — —

Doch meines Amts ist nicht, auf die Aussprüche des Weisen ein System zu bauen, sondern nur das, was Confucius geschrieben, so nahe als möglich confucianisch zu erklären.

Zu Anfang des §. 18 werden für „Wahrheit“ zwei Ausdrücke gegeben:

Tchhîng tchè steht im ersten Satz, *Tchhîng tchÿ tchè* im zweiten. *Tchhîng* ist die Wahrheit, *tchè* aber (freilich ganz allgemein) ein emphatisch nachgesetzter Artikel. Man sieht zuerst, dass sich die beiden Satztheile nur durch das dem zweiten zugesetzte Schriftzeichen *tchÿ* unterscheiden. Dies Schriftzeichen erscheint in seiner gewöhnlichen Bedeutung als Genitiv und Possessiv auf jeder Seite, fast in jeder Zeile eines Buchs; aber dies Schriftzeichen hat ausserdem noch viele Bedeutungen und die Wahl der richtigen Deutung dieses Zeichens erschwert und — erklärt die Sache. Die Grundbedeutung ist: „abzweigen“, oder „die Entfernung eines Dinges von einem andern, welchem es ursprünglich zugehört hat (Absenker), «expression of that which comes forth from»“.

Die Vorübersetzer sind indess mehr für ein „Streben nach“ als ein „Stammen von“.

Noël z. B. setzt der „veritas“ ein „veritatis studium“ gegenüber; für ihn also ist *tchÿ* gleich „Studium“. Diese Ansicht will ich keineswegs anfeinden, vielmehr zugeben, dass an und für sich betrachtet für *Tchhîng tchÿ tchè* das Compositum „Wahrheitstrieb“ wol gesetzt werden könnte.

Auch Intorzetta schreibt: „veram solidamque perfectionem contendere, seu per conatum ad integritatem redire — humana ratio est.“

Kō ist zwar undeutlich und extemporirt, lässt aber

im Folgenden doch errathen, dass er *tchhîng tchÿ tchè* für ein „Streben nach Wahrheit“ (*qui y aspire*) hält.

Rémusat hat in Note 78 seine Unsicherheit eingestanden und kann also nicht in Betracht gezogen werden; noch weniger

Legge, der wie gewöhnlich blind frühern Uebersetzungen folgt und dies höchst naiv in den Worten beichtet:

„I do not see my way to rest in any but the old interpretation, extravagant as it is.“

Trotz der obigen Uebereinstimmung und der weitem Explication, nach welcher *tchhîng tchÿ tchè* effectiv einem Streben nach der Wahrheit *tchhîng tchè* entspricht, genügt mir der Ausdruck „Wahrheitstrieb“ um deswillen nicht, weil die Grundbedeutung des *tchÿ* weit eher ein „Streben von“, als „Streben zu“ kundgibt.

Es kommt ja bisweilen vor, dass das, was am weitesten gesucht wird, am nächsten liegt; das trifft hier ein!

Wenn *tchÿ* dem *tchè* zugesetzt wird, so bedeutet es grammatikalisch zunächst eine noch grössere Emphase als der nachgesetzte Artikel *tchè* allein. „Es wirkt nur verstärkend“ sagt Professor W. Schott in seiner genialen Grammatik (S. 84, Z. 18). Und danach heissen die beiden Sätze schematisch:

„Die Wahrheit ist des Himmels *Táo*,
Die Wahrheit aber der Menschen *Táo*.“

Die Wahrheit aber muss eine concrete Wahrheit sein, von der eben die Rede war, und sehen wir den vorigen (17.) Paragraph nach, so finden wir den Schluss:

„Wer aber nicht in Wahrheit und Klarheit das höchste Gut erkannt hat, der kann auch nicht wahr in sich sein.“

Dieses „wahr in sich sein“, die innere Wahrheit also, das ist die, auf welche das *tchÿ tchè* des zweiten Satzes hinweist.

Confucius sagt somit (§. 17): „Wer die Wahrheit und Klarheit des höchsten Gutes nicht erkannt hat, der kann auch nicht wahr in sich sein“; denn (§. 18) die Wahrheit an sich (die abstracte, ewig eine, unveränderliche Wahrheit) ist ja eben das *Táo* des Himmels, daher ist die innere Wahrheit (das Wahr-in-sich-sein) das *Táo* des Menschen, und es ist leicht einzusehen, dass nur der Mensch das Göttliche in sich zur Wiedererscheinung, zum Wiederaufleuchten bringen kann, der herzensrein und wahr ist.

Dieses aber, d. h. unser Herz klar und rein werden lassen, das Göttliche in uns zur Wiedererscheinung bringen, ist unsere grösste Pflicht und muss bis ans Ende unsers Lebens unser Ziel und Streben sein.

Dann folgt eine bedeutende Stelle des Buchs, die erste Erwähnung der Heiligen.

Nach der Lehre des Confucius ist jedem Menschen das Licht göttlichen Geistes eingegeben worden, wodurch ihm mit der Geburt vollkommene Tugend und unmittelbare (intuitive) Erkenntniss geworden ist. Jenes göttliche Licht aber wird durch die entstehenden Neigungen und ungezügelter Leidenschaften mehr und mehr verdunkelt, und wenn der Mensch dann durch unsagliche Mühe und festen Willen in höherm Grade Tugend und Erkenntniss (vereint in himmlischer Tugend) wiedererlangen kann, so würde doch die wiedererlangte Erkenntniss, auch wenn sie die des Höchstweisen geworden wäre, schon dadurch, dass sie gradatim erlangt wurde, nicht die intuitive sein können. Demselben Gedankengange nach ist aber auch die Realisation des Ideals der Menschheit, oder des Heiligen denkbar, weil wir uns nur einen Menschen zu denken haben, der nie gefehlt, nie gesündigt hat; denn bei diesem ist das Verdunkeln des Lichts göttlichen Geistes ausgeschlossen, dasselbe wurde durch keinen Schleier, keinen Punkt getrübt, und somit

ist er in stetem Besitz der unmittelbaren, oder intuitiven, der höchsten und absoluten Erkenntniss geblieben und zwar recht eigentlich sine labore et studio, da er kein Hinderniss wegzuräumen, kein Hemmniss zu beseitigen, kein Unkraut aus dem reinen fleckenlosen Herzen zu entfernen hat.

Was daher Confucius vom Heiligen gesagt hat, ist keine vereinzelte Weissagung, keine unhaltbar hingeworfene Idee; vielmehr wird der Leser Gelegenheit erhalten, sich davon zu überzeugen, dass Confucius zwar wörtlich das dereinstige Erscheinen eines Messias lehrt, aber nicht in der enthusiastischen Weise des Hellsehers und Volksredners, sondern in der sichern und überzeugenden Weise des Lehrers und Meisters.

Und ebendeshalb, weil Confucius in durchdachter Weise lehrt, gibt er uns auch in vollendeter Deutlichkeit den Unterschied zu erkennen zwischen geoffenbarter Religion durch den Heiligen und natürlicher durch den Weisen.

EINUNDZWANZIGSTES KAPITEL.

§. 1. Von der (ewigen) Wahrheit zur Erkenntniss gelangen heisst (göttliche) Natur.

Von der Erkenntniss zur (innern) Wahrheit gelangen heisst Religion.

Von der Wahrheit kann man demnach zuversichtlich zur Erkenntniss gelangen.

Von der Erkenntniss kann man demnach zuversichtlich zur Wahrheit gelangen.

BEMERKUNGEN.

Dieses kurze Kapitel konnte ganz wörtlich und sogar mit Beibehaltung des chinesischen Stils übersetzt werden, weil sich nur die vorher begrifflich festgestellten Schriftzeichen wiederholen.

Die Definition der beiden Hauptworte — Wahrheit und Erkenntniss — finden wir im vorigen Kapitel, §. 18, die der beiden Hauptworte — Natur und Religion — im ersten Kapitel, §. 1.

In der That gibt die Zusammenstellung der beiden Paragraphen als Resultat den Inhalt dieses Kapitels und es wird in demselben das Verhältniss des Weisen zum Heiligen sehr deutlich charakterisirt und der grosse Unterschied verdeutlicht.

Die ersten Worte: „Von der (ewigen) Wahrheit zur Erkenntniss gelangen heisst (göttliche) Natur“ — geben Zeugnis von dem Heiligen, der sich die göttliche Natur, die er durch des Himmels *míng* empfing, intact und integer bewahrt hat, und der demnach im Stande ist, das *Táo*, die ewige Wahrheit an sich vollkommen zu begreifen.

Die zweiten Worte: „Von der Erkenntniss zur (inneren) Wahrheit gelangen heisst Religion“, beziehen sich auf den Weisen, der alle seine Gedanken darauf richtet, das *Táo* kennen zu lernen und in sich zur Klarheit zu bringen, der sich fest vorgenommen hat, das höchste Gut wiederzugewinnen und mit Entschlossenheit dem Ziele zustrebt, zur inneren Wahrheit zu gelangen.

Die beiden Behauptungen sind aber augenscheinlich die Prämissen zu den folgenden Schlüssen.

Der erste derselben: „Von der Wahrheit kann man demnach zuversichtlich zur Erkenntniss gelangen“ bezieht

sich auf die unmittelbare Offenbarung der ewigen Wahrheit durch den Heiligen; daher wird die göttliche Natur betont.

Der andere: „Von der Erkenntniss kann man demnach zuversichtlich zur Wahrheit gelangen“, bezieht sich auf die Belehrung der göttlichen Dinge durch den Weisen, daher wird die Religion betont, die indessen nicht positive, sondern nur Naturreligion sein kann.

Die beiden Schlüsse können daher keinesfalls confundirt werden, da die *revelatio immediata* durch den Heiligen unendlich höher steht, als die Belehrung durch den Weisen.

Wenn daher der älteste Uebersetzer, Intorzetta, durch die Aehnlichkeit in der äussern Form der Sätze und durch den chinesischen Commentar, dem er folgt, sich verleiten liess, zu identificiren, indem er schreibt:

„*Sapiens etiam in pari gradu cum ipso Sancto perfectus esse poterit*“,

so begeht er einen grossen Irrthum, denn eben graduell sind die beiden Resultate so verschieden, wie das Verdienst des Heiligen von dem des Weisen.

Aber der Irrthum ist kein absichtlicher, denn Intorzetta erkennt an, dass Confucius den Heiligen ausserordentlich hoch stellt. Er sagt:

„Jene dem Menschen zugeschriebene Heiligkeit wird jedoch vom Philosophen so hoch gestellt, dass sie in der That nur der höchsten Wahrheit und Heiligkeit scheint zugeschrieben werden zu dürfen, denn er behauptet, dass sie das Allerhöchste sei, dass sie nur von dem erkannt werden könne, der seine und aller Menschen Naturen vollständig erkannt habe, der die Zukunft voraussagen könne, dass sie ferner aller Dinge Anfang und Ende sei, das Allumfassende, das Subtilissimum, das Ewige, das Unendliche, dass sie ohne Bewegung bewege, erzeuge, schütze und erhalte und alles vollende, dass sie eine

Einheit, das Unsichtbare u. s. w. sei. Was anders könnte damit gemeint sein als eine höchste Gottheit und der vollkommenste Geist.“

Allerdings confundirt auch hier Intorzetta verschiedene Begriffe, aber das Wahre tagt ihm doch, denn er schliesst so:

„Wir sehen daraus, dass die Weisen schon damals sich bemüht haben, die Existenz Gottes aus moralischen Gründen zu beweisen. Eine grosse Kraft aber für diesen Beweis liegt in der übereinstimmenden Ansicht aller Völker und Weisen, da sie zuverlässig in falschen Ideen nicht hätten so beständig und so durchaus harmoniren können.“

Aus den Worten Intorzetta's erkennt man die Ueberzeugung desselben, dass er Confucius für einen Weisen, für einen Religionslehrer, für einen Mann voll tiefer ernster Gedanken hält, der mit seinem kraftvollen Geiste die ewige Wahrheit zu erreichen sucht, und diesem hohen Ziele mit bewunderungswürdigen Mitteln zustrebt.

Wenn aber Intorzetta, ein Geistlicher von strengen christlichen Grundsätzen, dem Toleranz fremd ist, vom Weisen von *Lù* sagt, er habe Gott wahrhaft erkannt, dann dürfen wir wol endlich glauben, dass das Thema, über welches er schrieb, nicht eine aurea mediocritas ist, sondern die innere Wahrheit, das Bild der ewigen und unveränderlichen Wahrheit, die Gott ist.

ZWEIUNDZWANZIGSTES KAPITEL.

Nur der Heilige, dem auf Erden die Erkenntniss der ewigen Wahrheit unmittelbar geworden ist, wird dadurch befähigt, seine göttliche Natur vollkommen bis ins Innerste erschauen zu können.

Wer im Stande ist, seine innere Natur erschauen zu können, der ist danach fähig geworden, die göttliche Natur der Menschheit überhaupt durchschauen und erneuern zu können.

Wer im Stande ist, die göttliche Natur des Menschen zu erkennen, der ist fähig geworden in die innerste Natur aller Creaturen einzudringen.

Wer im Stande ist, ins Innere der Natur alles Geschaffenen einzudringen, der vermag auch Himmel und Erde in ihrem, alles verschönernden und veredelnden und wohlthuenden Wirken zu unterstützen.

Wer im Stande ist, Himmel und Erde in ihrem, alles verschönernden und wohlthuenden Wirken zu unterstützen, von dem kann man sagen, dass er mit Himmel und Erde die Trinität bilde.

BEMERKUNGEN.

Das eine Wort „Trinität“ fällt so in die Augen und ins Gewicht, dass es geboten erscheint, darüber zunächst zu berichten; denn es könnte wol gefragt werden, ob ein Schriftzeichen von so tiefer Bedeutung, wie das Wort Trinität hat, im Chinesischen überhaupt existirt.

Suchen wir das Schriftzeichen *thsān* in den Wörterbüchern auf, so finden wir im lateinischen die Bedeutung: „unum duobus addere“, bei Klaproth: „tres juncti in unum“, und im englischen („Morrison“, Part II, vol. I, No. 10456): „three joined“, demnach zweifellos eine Trinitas (Triàs), wenn auch noch dahingestellt bleiben muss, ob solche Trinität eine der christlichen Kirche analoge ist oder nicht.

Die frühern Uebersetzer interpretiren das gewichtvolle Schriftzeichen wie folgt:

Intorzetta schreibt: „Summe Sanctus . . . potest cum coelo ac terra ternarium principium perficere.“

Noël sagt: „Hic potest unà cum coelo ac terra dici tertium illarum principium.“

Rémusat sagt: „Il pourra former un troisième terme digne du ciel et de la terre“,

und lateinisch: „Tunc poterit aduniri coelo et terrae ternarium.“

Legge sagt: „He may with Heaven and Earth form a ternion.“

Mr. Legge braucht also für die Dreieinigkeit den faden und unpassenden Ausdruck „ternion“, den er durch seine Note noch unpassender macht. Bei alledem zeigt der Rev. G., dass ihm die tiefere Bedeutung des Schriftzeichens nicht unbekannt geblieben, denn er schliesst die Note mit den beissenden Worten:

„What is it but blasphemy, thus to file man with the supreme Power?“

Hieraus ergibt sich, dass die genannten Uebersetzer nicht umhin können, den Heiligen, das Ideal der Menschenwürde mit Himmel und Erde zu einer Dreiheit zu verbinden, ihn mit diesen als Drittes in eine Kategorie zu versetzen.

Eine Dreiheit ist also offenbar gesagt und gemeint, soll aber aus dieser Dreiheit eine Trinität werden, so müssen sich die drei Glieder, wenigstens in einem gewissen Sinne, zu einer Einheit vereinigen lassen, die göttlicher Natur ist.

Die Vorübersetzer haben es sich mit der Verbindung zur Einheit insofern leicht gemacht, als sie den sehr umfassenden Begriff „principium“, resp. „terme“ gewählt haben. Unter die Bezeichnung „principium“ lässt sich viel, unter die andere „terme“ alles rubriciren. Wenn

aber die drei dem Gottesbegriff entstammen und vereint den Gottesbegriff ergeben, dann ist wol gestattet, solche Vereinigung eine Trinität zu nennen, auch wenn diese Trinität von der zu Nicäa festgestellten weit genug abweicht, denn der Begriff einer göttlichen Trinität oder Triàs ist älter als die christliche Religion überhaupt.

Wer je über die Trinität tiefer nachgedacht und sich zu den theologischen und philosophischen Ansichten, die er in Schriften vorgefunden, seine eigene gebildet hat, wird sich freuen, wenn er in den Documenten alter vorchristlicher Zeiten und ferner Völker Ideen über die Triàs begegnet, die, so fremdartig sie auch anfänglich klingen, doch bei näherem Verständniss Zeugnis dafür geben, dass der denkende Menscheng Geist in einem gewissen Stadium des Fortschritts zur Ausbildung dieser Idee kommen muss.

Indess wird man nicht glauben wollen, dass Confucius mit seiner Sprache, die den Hieroglyphen ähnlich, zunächst nur sinnlich wahrnehmbare Gegenstände darstellt und für ein Volk schreibt, das, wie allgemein behauptet wird, aus Atheisten, Nihilisten und Indifferenten besteht, im Stande gewesen sei, die schwierige Lehre von der Trinität klar zu geben.

Noch weniger wird man glauben wollen, dass andere Philosophen damaliger Zeit unabhängig von Confucius dies schwierige Thema verständlich vorgetragen haben.

Dennoch haben Confucius sowol, als sein älterer Zeitgenosse *Laò-tsè* ihre Ansichten über die Triàs mit Klarheit vorgetragen.

Da sie unabhängig von einander schrieben und sehr verschiedene Charaktere waren, so differiren sie in der Detailzeichnung; aber die gleich ferne Zeit und das gleich ferne Land lassen die Lehren der alten Meister im grossen und ganzen doch so zum Verwechseln gleich erscheinen,

dass bei beiden übereinstimmend in der einen Natur des *Táo* die drei Wesenheiten enthalten sind:

„Der im Himmel thronende Erschaffer und Weltregierer,

„der im Walten der Natur (Erde) sichtbar werdende Geist, und

„die im Ideal der Menschenwürde hervortretende Gottesidee.“

Sehr seltsam erscheint dabei der ganz gleiche Lehrgang der beiden Philosophen. Sie beginnen mit der Dyade des *Táo*, indem sie zuerst den Unterschied zwischen dem fernen und nahen *Táo* oder zwischen der Transscendenz und Immanenz des *Táo* lehren.

Laò-tsè gibt diese Distinction im ersten Kapitel seines Buchs, Confucius fast ebenso im zwölften dieses Werks (S. 85), und bei beiden Meistern tritt erst im fernern Verlauf ihrer Lehren das höchste Ideal der Menschenwürde als dritte Erhabenheit hinzu.

Laò-tsè sagt von diesem Ideal:

„Er trägt den Staub der Welt und heisst doch ein Herr aller Herrn.

„Er trägt der Welt Elend und heisst doch ein König der ganzen Welt.“

Aber auch Confucius hat den Heiligen als Erneuerer und Veredler der Menschheit prachtvoll geschildert, er hat ihn hier einen Helfer, eine Unterstützung Gottes genannt, und so sehen wir, dass er in Beziehung auf die messianischen Hoffnungen auch den letzten Konsequenzen *Laò-tsè's* nichts nachgibt.

DREIUNDZWANZIGSTES KAPITEL.

§. 1. Jene andern aber (die Weisen) gelangen indirect (durch Erkenntniss) zur innern Wahrheit, denn auch indirect kann man zur innern Wahrheit gelangen.

Die Wahrheit wird sich dann offenbaren, hat sie sich einmal offenbart, so wird sie im hellen Licht strahlen.

Wenn sie im hellen Licht strahlt, dann wird sie unsere Tugend zur himmlisch reinen verklären.

Hat sie unsere Tugend zur himmlisch reinen verklärt, dann sind wir im Stande moralisch auf andere zu wirken.

Wenn wir im Stande sind moralisch auf andere zu wirken, so können wir ihre Veredelung bewirken.

Wenn wir ihre Veredelung bewirken können, so werden wir auch im Stande sein, die Erneuerung und vollkommene Umwandlung der Menschen erreichen zu können.

Aber nur wer auf Erden zu vollkommener Erkenntniss der Wahrheit gelangt ist, ist für die Totalumwandlung der Menschheit zum Guten befähigt worden.

BEMERKUNGEN.

Im vorigen Kapitel wurde das Ideal der höchsten Menschenwürde, das Bild des Heiligen gegeben, hier folgt das Vorbild, das erreicht werden kann, das Bild des Weisen. So gehören beide Kapitel zusammen.

Zur leichtern Uebersicht will ich zu den ersten Sätzen des Kapitels diejenigen Rückblicke beifügen, welche die deutsche Schreibweise zum Verständniss fordert, vorher aber die Textworte des Eingangs so treu als möglich reproduciren.

„Jene andere-und-zweite-Klasse erreicht-sie nicht-direct; auch nicht-direct kann-man die Wahrheit erreichen.“

Erinnern wir uns, dass Confucius im §. 8 des 20. Kapitels gesagt hat:

„Wer die ewige Wahrheit ohne Mühe und Anstrengung, ohne sein Zuthun, ohne weiteres vollständig begriffe, der müsste ein Heiliger genannt werden.“

Diesem Heiligen stellt Confucius dort und hier die Weisen gegenüber, das sind nach dem genannten §. 18 und dem folgenden die Männer, welche sich fest vorgenommen haben, das höchste Gut wiederzugewinnen und die mit unerschütterlicher Festigkeit und Entschlossenheit diesem Ziele zustreben. Der folgende §. 20 lehrt dann wie unendlich schwer es dem Menschen wird, dies Ziel zu erreichen, aber es ist doch möglich und soll erstrebt werden. Und von diesen Weisen ist hier die Rede. Sie sind die andern, oder jene andere und zweite Kategorie, die zwar nicht direct, aber doch indirect, d. h. durch mühsam erworbene Erkenntniss zur innern Wahrheit gelangen.

Im 21. Kapitel wurde ja auch der Unterschied zwischen dem einen und dem andern noch einmal recapitulirt.

Kein Mensch der Welt, ausgenommen der Heilige, bewahrt sich früh und spät das göttliche Licht des Geistes unverhüllt, Leidenschaften und Begierden wuchern darüber in die Höhe, der Staub des Erdenlebens überdeckt den Seelengrund, das *Tchōng-yōng*.

Wenn aber der Mensch in die Tiefen seines Herzens dringt, wenn er, wie wir sagen, zur Vernunft kommt,

dann gelingt es ihm durch Selbsterkenntniss, durch unendliches Mühen und redliches Streben, durch Eifer und festen Willen, das Unkraut aus seinem Herzen zu reissen, den Staub des Alltagslebens zu entfernen; dann wird der Grund des Menschenherzens erleuchtet, dann kehrt die himmlische Tugend uns zurück, in der Erkenntniss, Wahrheit und Vortrefflichkeit vereint ist. Dann erkennen wir die innere Wahrheit, und die Wahrheit ist Gott.

Daher sagt Confucius:

„Auch indirect kann man zur innern Wahrheit kommen.“

Hier sei bemerkt, dass Intorzetta in diesem Kapitel für *Tchōng-yōng*, welches er sonst durch aurea mediocritas und medium übersetzte, den Ausdruck scintilla primaevae lucis (siehe S. 70 seines Werks) gebraucht. Dies ist genau dasselbe treffende Wort, welches Eckhart für den Seelengrund verwendet. Intorzetta kommt dadurch zu grösserer Klarheit, und hätte er diese im ganzen Buche beibehalten, dann wäre seine Arbeit aus einem Gusse, und da er der erste war, der mehrere Werke des Confucius übersetzt hat, der erste Eindruck aber immer der tiefste bleibt, so würden wir eine andere Idee von der Gediegenheit der Lehre des Confucius und seiner Schüler erhalten haben, als nun leider festgewurzelt ist.

VIERUNDZWANZIGSTES KAPITEL.

Der (Heilige), welcher zur ewigen Wahrheit, d. i. zum himmlischen *Táo* gelangt ist, würde weissagen können.

Wenn eine neue Dynastie entstehen und zur

Blüte gelangen soll, so wird das sicherlich durch glückliche Vorbedeutungen,

wenn eine Dynastie untergehen soll, so wird das sicherlich durch Unglückszeichen kundgegeben,

mag man dies aus der Schildkrötenschale, auf welcher das Kraut *Schj* verbrannt worden, erschauen, oder mag es sich durch ein beunruhigendes Gefühl in allen Gliedern bemerkbar machen, ob Glück oder Unglück kommen wird.

Der Heilige kennt aber zweifellos (ohne solche Auspicien) schon vorher das Gute, das kommen wird.

Solche vollkommene Erkenntniss ist aber nur der des Geistes Gottes vergleichbar.

BEMERKUNGEN.

Der Anfang des Kapitels:

„Der Heilige, der mit dem *Táo* vereint ist, würde weissagen können“,

wird dem nicht wunderbar erscheinen, der sich überzeugen konnte, dass unter „*Táo*“ das Göttliche in rein geistiger Fassung zu verstehen ist, denn wofern Gott ein Geist ist, dann muss die Vereinigung des göttlichen mit dem menschlichen Geiste dem letztern intuitive Erkenntniss gewähren.

Schon die ältesten Bücher der Bibel, die Bücher Mosis und die Bücher Samuelis haben dies gelehrt.

Im vierten Buch Mosis Kapitel 11, Vers 25, 26, 29 und im ersten Buch Samuelis Kapitel 10, Vers 6, 10 steht gleichmässig:

„Der Geist Gottes gerieth über ihn, also dass er weissagete.“

Viel deutlicher aber und mit den Ideen des Confucius übereinstimmend, sprechen sich über das Thema die echten deutschen Gottesgelehrten aus, die man die Mystiker zu nennen beliebt.

Ja freilich, soweit dieselben in der That Mystiker sind, d. h. so lange sie über das grosse Mysterium, wie sie zumeist die weit über alle Welt erhabene transcendente Gottheit, das ewige Himmels-*Táo* nennen, in hyperbolischen Speculationen sich ergehen, soweit verdienen sie den verrufenen Namen, denn obschon sie eine umfassende und eigenartige Nomenclatur erfanden und verschwenderisch verwendeten, um uns die Sache recht klar und werth zu machen, sie bleiben dennoch unverständlich.

Dafür geben sie sich aber dem Gott, den sie verstehen und den sie uns deshalb auch verständlich zu machen wissen, dem Gott, den sie und wir anbeten in seiner schönen Natur, der des Menschen Herz bewegt und innen hat, mit einer Glut und Innigkeit hin, deren nur ein deutsches tiefes Gemüth fähig ist.

Und hier begnügen sie sich nicht mit dem Gedanken der alten Meister und Propheten, nach denen der Geist Gottes nur sporadisch die Seinen erleuchtet, sondern sie werden für alle Zeiten so eins mit ihrem Gott, dass der eine, Jakob Böhme, sagen konnte: „Sodass man gleichsam selbst ein kleines Herrgottlein werde“, und

dass der andere, Eckhart, sagen konnte: „Dabei der Mensch so ganz vergottet werde.“

Und das ist das *Shîn-Táo* — des Menschen *Táo* — nach Confucius und *Laò-tsè*. Dort wie hier leiht Erkenntniss und Reinheit des Herzens die Möglichkeit, „vergottet“ zu werden.

Diese Einheit mit Gott muss aber intuitive Erkenntniss zur Folge haben. Dies lehrt Eckhart so:

„Das Fünklein der Seele ist über die Zeit erhaben.

Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind da eins. Alles Denken geschieht unter der Kategorie der Zeit, das wahre Erkennen in einem einzigen Nu. Soll die Seele Gott erkennen, so muss sie ihn über Zeit und Raum erkennen“ (Lasson, „Meister Eckhart“, S. 102 fg.).

Der deutsche Meister Jakob Böhme sagt:

„Denn der Geist, so in uns ist, der ist aus der Ewigkeit. Der hat das alles gesehen und sieht alles im Lichte Gottes und ist gar nichts Fernes und Unerforschliches.“

Vergleichen wir diese Ideen des Meisters Jakob Böhme und des Meister Eckhart mit den Anfangsworten des Kapitels, so finden wir überall den Gedanken:

Der Heilige, der zur ewigen Wahrheit gelangt ist, der Gott in seiner Vollkommenheit erkannt hat, eins geworden ist mit dem Ewigen, der muss dadurch über die Sphäre des Raumes und der Zeit erhaben sein, ihm stellt sich das Werden und das Verwerden dar wie das Sein.

Die Seligkeit des Heiligen leidet aber nicht bei dem, was wir Blick in die Zukunft nennen, da er nicht nur die nächste Zukunft, die scheinbar Unglück bringt, übersieht, sondern alle kommenden Zeiten, demnach auch das dem eventuellen Elend folgende Remedium; er kennt alle Veranlassungen und Folgerungen, die frühere Qual und die kommende Beruhigung, Aussöhnung, Erquickung und Beseligung.

Dieselbe supernaturalistische Anschauung hat Confucius, wenn er am Schluss des Kapitels sagt:

„Der Heilige kennt zweifellos ohne alle Divination und Auspicien das Glück und das Unheil, das kommen wird. Die absolute Erkenntniss aber, das Durchschauen aller Wahrheit ist nur der des Geistes Gottes vergleichbar.“

Hiermit bestätigt Confucius, dass er das zu Anfang genannte „weissagen“ in derselben hohen Bedeutung fasst, wie nach 2000 Jahren die deutschen Mystiker.

So scheint es fast, als wolle Confucius auf zarte Weise jene Weissagungen und Orakel durch die Schildkröte, die zu allen Zeiten vor ihm existirt und eine bedeutende Rolle auch noch zu seiner Zeit gespielt haben, verurtheilen.

Ein Mann von dem durchdringenden Verstand des Confucius konnte auch nicht anders, trotz seiner Pietät für das Alterthum.

Das *Schū-kīng*, das Confucius selbst restaurirt und der Nachwelt überliefert hat, enthält zwar sehr viele Beispiele dieser Gottesurtheile, aber, so weit ich verfolgen kann, dienen sie immer nur, um den Befehlen des Königs oder Kaisers den Nachdruck göttlicher Autorität zu verschaffen. Nehmen wir an, dass in damaliger Zeit, um einen, nach allen Seiten hin befriedigenden Rathschluss zu fassen, die folgenden vier Vota in Frage kommen: das Votum des Kaisers, das des Ministers, das des Volks und endlich das des Orakels.

Fehlt jene Harmonie, dann wird zuerst eine Verständigung zwischen dem Kaiser und seinem Minister, oder auch zwischen ihm und dem Volke (vgl. *Schū-kīng*, S. 112) gewonnen werden müssen, und dabei kommt es häufig vor, dass der Kaiser sich auf das Orakel beruft, dessen Ausspruch er in den meisten Fällen, wie das *Schū-kīng* beweist, schon als seiner Ansicht günstig kennt.

Nur ein einziger höchst sonderlicher Ausnahmefall ist mir bekannt, in welchem nicht der Kaiser sich auf das Orakel beruft, sondern im Gegentheil der Unterthan den Kaiser bittet, das Orakel befragen zu wollen. Die Antwort des Kaisers ist aber in diesem Fall so originell und bestätigt meine Ansicht von dem Orakel dort so nachdrucksvoll, dass ich sie, soweit ich vermag, mittheilen will.

Jenes Gespräch ist im *Schū-kīng* das erste, in welchem überhaupt vom Orakel die Rede ist (*Tá-yú-mö*).

Der Kaiser *Schün* bestimmt *Yü* zu seinem Nachfolger. *Yü* in grosser Bescheidenheit refüsirt die hohe Würde, der er sich nicht gewachsen glaubt, und schlägt seinerseits dem Kaiser vor, er möge das Orakel befragen, wer von den Ministern der vorzüglichste und geeignetste sei, und dann diesen zum Nachfolger wählen:

Schün aber antwortete darauf Folgendes:

„Wer das Orakel befragt, der will das, was er zu thun beabsichtigt, einer Prüfung unterwerfen. Ich aber bin längst entschlossen, und wenn ich daher andere befrage, so weiss ich voraus, dass ich durch kein Orakel einen glücklichen Entschluss herbeiführen kann.“

Yü verneigte sich, zögerte aber noch, worauf der Kaiser zu ihm sagte:

„Zögere nicht, sondern gehorche.“

Hieraus lässt sich erkennen, was das Orakel der grossen Schildkröte für verständige Männer zu bedeuten hat. Da aber dies Orakel im Text genannt wird, so ist der Commentator verpflichtet, ein erklärendes Wort darüber zu sagen:

Wir finden fast immer die grosse Schildkröte und das *Schŷ*-kraut als Orakel zusammengenannt; wie es aber dabei zugeht, wird nicht genau erklärt, es heisst nur: „Schildkröte-*Schŷ*-kraut-Verbrennen“.

Die Erklärer haben daraus geschlossen, die Schildkröte sei verbrannt worden, das ist aber unrichtig, denn es wird am angegebenen Orte von Zeichen gesprochen, die auf der Schildkröte zu sehen seien und *Tchīng-wáng* sagt (im *Tá káo* des *Schū-kīng*):

„*Wü-wáng* hat mir eine unschätzbare Schildkröte hinterlassen, um den Willen des Himmels zu erkennen, das ist dieselbe, welche schon früher geweissagt hat, dass in den westlichen Ländern grosse Unruhen entstehen werden.“

Eine verbrannte Schildkröte aber würde sich zu

einem zweiten und folgenden Orakel nicht verwenden lassen; und wenn auch die Schildkröte viel Hitze verträgt, so löst sich doch bei grosser Wärme die Schale ab.

Danach scheint es mir, als wäre unter der Schildkröte nur das Rückenschild derselben zu verstehen, da das Schildpatt an den Stellen, an welchen es stark erwärmt wird, in dem fast dunkeln Grunde lichte Stellen erhält.

Wenn man daher annimmt, dass das mit der Schildkröte zugleich genannte *Schŷ*-kraut auf die Schale verstreut und darauf verbrannt worden sei, so sind dadurch lichte Stellen entstanden, die man entweder als Schriftzeichen, oder als *koūa* (die Divinationszeichen nach dem *ŷ-kīng*, Buch der Wandlungen) deuten kann. Confucius sagt aber, dass der Heilige diese Divination nicht nöthig hat.

Der Inhalt des Kapitels gibt daher noch zu fernerer Deutung Anlass:

Betrachten wir nur das Beispiel, das zur Divination gestellt wird, das Voraussehen des Unterganges einer Dynastie, und vergleichen wir dasselbe mit der Doctrin, die Confucius im *Tá-Hiö* darlegt und die darin gipfelt, die Glückseligkeit des Menschengeschlechts auf Erden durch das Feststehen im höchsten Gut, worunter wir etwa ein Reich Gottes hienieden verstehen können unter einem hochbegabten Kaiser, der als Stellvertreter Gottes (als Himmelssohn) betrachtet wird, zu begründen, so kann danach eine degenerirte Dynastie überhaupt nicht Bestand haben, was *Tsêng-tsè*, der das *Tá-Hiö* nach den Worten des Meisters geschrieben, im 10. Kapitel am Schluss des §. 5 (S. 293) in die Worte fasst:

„Durch das Vereintsein mit dem *Táo* gewinnt man die Herzen der Menschen und dadurch erhält man das Reich; verliert man die Liebe der Menschen, so verliert man unwiderruflich das Reich.“

Demzufolge lässt sich der vorletzte Satz des Kapitels auch dahin verstehen, dass der Heilige aus dem Guten, d. h. aus der Vortrefflichkeit und Gottinnigkeit des Regenten, ohne alle Divination, den Schluss ziehen kann, dass derselbe glücklich regieren und seine Dynastie zur Blüte bringen wird, und aus dem Nichtguten, d. h. der Tyrannei des Regenten, ebenso mit Sicherheit schliessen kann, dass der Regent durch seine Tyrannei sich selbst und seine Dynastie dem Untergang weiht.

Auch der Weise vermag das wohl, denn ganz nahe, ja zuweilen zum Verwechseln nahe wird der Weise, der durch eigenes Streben die himmlische Tugend, die höchste Erkenntniss erlangt hat, dem Heiligen gestellt. Vielleicht will auch hier Confucius die Nähe ahnen lassen, aber „die ewige Wahrheit“, mit der das Kapitel beginnt, „die vollkommene Erkenntniss, die nur dem Geiste Gottes vergleichbar ist“, mit der das Kapitel schliesst, sowie der Eingang zum folgenden Kapitel bürgen dafür, dass verbal und ideal hier das Bild des Heiligen gezeichnet worden ist.

FÜNFUNDZWANZIGSTES KAPITEL.

§. 1. Die ewige Wahrheit ist in sich selbst Vollkommenheit, wie das *Táo* in sich selbst das *Táo* ist.

§. 2. Die ewige Wahrheit ist aber auch aller Wesen Ende und Anfang.

Die Unwahrheit ist Wesenlosigkeit.

Das ist der Grund, weshalb für den Weisen die ewige Wahrheit so hohen Werth hat.

§. 3. Wer daher die ewige Wahrheit erkannt hat, der vervollkommnet dadurch nicht etwa nur sich selbst und begnügt sich damit, sondern er vervollkommnet auch andere.

Die Vervollkommnung seines Selbst ist Humanität, die Vervollkommnung der Wesen Intelligenz.

Diese (Humanität und Intelligenz vereint) bilden den Tugendbegriff, der unserer göttlichen Natur entspricht.

Denn wenn sie beide harmonisch vereint, nach aussen (für die Welt), nach innen (für uns selbst) zur Geltung kommen, dann entsprechen sie dem *Táo*.

Daher sollen wir unablässig streben, die harmonische Vereinigung zu gewinnen.

BEMERKUNGEN.

Die ewige Wahrheit, die schon früher mit dem *Táo* identificirt wurde, wird auch hier im §. 1 demselben vollständig gleichgestellt, während im §. 2 die Identität durch ein Attribut der ewigen Wahrheit modificirt wird.

Den Grund für diese Modification finden wir augenblicklich, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass wir unter dem Begriff „Wahrheit“ — die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Gedankeninhalt, folglich eine Relation — verstehen. Daher können wir uns zwar das *Táo* an sich als absolut denken, denn es bleibt ja, auch wenn wir von der Relation auf die Welt absehen, in aller Vollkommenheit das ewige und transscendente *Táo*.

Sobald wir aber das *Táo* die Wahrheit nennen, kann es nicht mehr absolut, sondern nur in Beziehung auf den Gedankeninhalt — die Welt — gedacht werden.

Dieser Gedanke ist im §. 2 in die Worte gefasst:
„Die ewige Wahrheit ist das Ende und der Anfang aller Creaturen.“

Durch die unmittelbar darauf folgenden Worte erhält meine Bemerkung indirect Bestätigung, denn der tiefsinnige und metaphysisch richtige Schluss:

„Die Nichtwahrheit ist Wesenlosigkeit“ (die Unwahrheit ist trügerischer Schein) ist auch in der Umkehr richtig, d. h.: „ohne Beziehung auf Realität ist Wahrheit undenkbar“.

Confucius sagt dann: „Das ist der Grund, weshalb für den Weisen die ewige Wahrheit so hohen Werth hat.“

Das also wodurch der Mensch, der Religion hat, der Gott sucht und zu finden weiss, so hoch beglückt wird, ist die Ueberzeugung, dass Gott in seiner Welt für alle Wesen sorgt und für jedes einzelne der Segensspender ist, die Ueberzeugung, dass wir immer in Gottes Hand sind, dass Gott stets mit uns ist.

Wenn daher Confucius zuvor sagt, dass das *Táo* auch in sich selbst das erhabene *Táo* ist, so ist das zwar ein richtiger und grosser Gedanke, der aber das religiöse Gefühl unbefriedigt lässt. Denn der Mensch von Religion will Gott finden, sucht also nichts weiter als eben die Relation Gottes zu ihm, nicht aber das Absolute. Wer nach dem Absoluten forscht, der vermag wol mit der „obersten Vernunft“ in diese „stille Wüste“ zu dringen, sich im „Urgrund“ zu orientiren, er lernt das „unwesentliche Wesen“, das „Nichts der Bestimmtheit“ anstaunen, aber dann findet eben nur die oberste Vernunft eine Genugthuung, nicht aber der ganze Mensch, der Gott liebt, sich nach Gott sehnt.

So wie ferner die ewige Wahrheit zwar an sich Vollkommenheit ist, aber nur dadurch Werth hat, dass sie aller Wesen Anfang und Ende ist, ebenso wird der, der die hehre Tugend erkannt hat, sich nicht damit begnügen,

nur sich selbst zu vervollkommen, sondern er veredelt auch andere.

Aus der Liebe Gottes für die Menschen folgt aber für uns die Pflicht, ebenfalls in Liebe für die Veredelung unserer Mitmenschen zu sorgen.

Das wird im Text mit einer Ueberzeugung ausgesprochen, die keinen Zweifel aufkommen lässt und findet im *Tá-Hiö*, *Táo-tě-kīng*, Mencius und vielen andern Schriften Bestätigung.

Im *Tá-Hiö* wird die Lehre dadurch verdeutlicht, dass als erster Grundsatz — die Vervollkommnung unsers Selbst — genannt wird; auf diesen folgt unmittelbar als zweiter — die umfassendste Menschenliebe. Aus dieser Folge wird aber dann eine Einigung, indem Confucius sagt:

„Wer sich vervollkommnet hat, der wird auch andere durch seine Liebe vervollkommen können“, und weiter:

„Die Humanität, die Menschenliebe ist also gleichsam ein Ueberströmen der eigenen Vollkommenheit.“

Da aber die Vervollkommnung der Wesen die höchste Intelligenz erfordert, weil wir, um die Menschen veredeln zu können, sie ihrem geistigen Wesen nach erforscht haben müssen, so sollen wir unablässig danach streben, die Vereinigung von Humanität und Intelligenz zu gewinnen, — oder mit bekannten Worten:

„Strebet nach der Liebe und befeissigt euch der geistlichen Gaben — also dass ihr den Menschen zur Besserung redet.“

SECHSZWANZIGSTES KAPITEL.

§. 1—8.

§. 1. Aus dem vorhergehenden Grunde (§. 2) folgt, dass die erhabene Wahrheit nie aufhören wird zu sein.

§. 2. Was nicht aufhören wird zu sein, ist von Dauer; was von Dauer ist, das muss von Anfang her gewesen sein.

§. 3. Was von Anfang an gewesen ist, ist unvergänglich und ewig.

Was unvergänglich und ewig ist, ist unermesslich und unendlich.

Was unermesslich und unendlich ist, ist voll Hoheit und Weisheit.

§. 4. In ihrer Unendlichkeit und Unermesslichkeit enthält sie alle Wesen.

In ihrer Hoheit und Weisheit beschirmt und behütet sie alle Wesen.

Durch ihre unendliche Dauer vervollkommnet sie alle Wesen.

§. 5. In ihrer Fülle und Unermesslichkeit steht ihr die Erde als Abbild zur Seite.

In ihrer Hoheit und Weisheit steht ihr der Himmel als Abbild zur Seite.

In ihrer ewigen Dauer, da kann ihr nichts zur Seite gestellt werden.

§. 6. Sonach wissen wir, dass sie, obgleich wir sie nicht sehen können, sich doch deutlich manifestirt.

Obgleich sie sich nicht bewegt und ändert, so ändert und verändert sie doch alle Dinge.

Obgleich sie immateriell ist, so vervollkommnet sie doch alle Dinge.

§. 7. So können wir mit dem einen Wort das *Táo* des Himmels und der Erde und zwar den Begriff vollständig erschöpfend bezeichnen.

Als dies die Creaturen schuf, stand ihm kein Zweiter zur Seite.

Deshalb bleibt, wie es den Creaturen Leben gab, für uns unerforschlich.

§. 8. Das *Táo* des Himmels und der Erde ist ja eben unermesslich! unendlich! voll Hoheit und Weisheit! ist unvergänglich und ewig!

BEMERKUNGEN.

Das Kapitel beginnt mit der Conjunction: „darum, deshalb“ oder „aus dem Grunde“, und Intorzetta glaubt, weil am Schlusse des vorigen Kapitels von der Tugend des Heiligen die Rede ist, müsse das darauf folgende Kapitel von dieser Tugend handeln und bezieht alle die hohen Eigenschaften, die selbst ein Athanasius dem Heiland nicht beigelegt haben würde, auf den Heiligen und verwirrt sich dabei so, dass er endlich sagen muss:

„Zur deutlicheren Erklärung dieser Stelle sei es erlaubt, die Worte des sehr gelehrten *Cham Tum ço* anzuführen.“

Dieser ist aber nicht der Meinung des Commentators, dem Intorzetta bisher gefolgt ist, sondern sagt, dass man das, wovon hier die Rede ist, höchst präcis und mit einem Worte dahin erklären könne, dass es die höchste Wahrheit (*summa veritas*) sei.

Und das ist die rechte Ansicht; denn das vorige Kapitel begann mit dem Gedanken, dass die erhabene Wahrheit dann identisch mit dem *Táo* sei, wenn dies nicht als das Absolute, wol aber wenn es in Beziehung auf die Welt, als aller Wesen Ende und Anfang gefasst

werde. Und dieser Gedanke ist es, der dort nach der einen, hier nach der andern Seite weiter ausgeführt wird.

Wenn die erhabene Wahrheit aller Wesen Ende und Anfang, wenn sie das der Welt immanente *Táo* ist, dann muss sie unerschaffen sein, wie eine zweite Bedeutung des Schriftzeichens *sý* sagt, dann muss sie früher gewesen sein, als Himmel und Erde geschaffen wurde, weil sie der Gottesgedanke zur Erschaffung der Welt ist, und muss, falls die Natur ein Ende haben kann, das letzte Wesen überdauern. Nach der Ansicht des Confucius ist indess die Welt, die ein Gott belebt, so schön und vollkommen, dass ein Ende derselben undenkbar ist. Wenn ferner die erhabene Wahrheit unvergänglich und ewig (zeitlos) ist, so muss sie auch unermesslich und unendlich (masslos) sein.

Diese ebenso tiefsinnige als richtige Idee hat auch *Laò-tsè* im 25. Kapitel seines *Táo-tě-kīng* in den Worten ausgesprochen:

„Ja erhaben ist das Wesen, um das sich das All und alles im All bewegt, als solches muss es ewig sein, und wie es ewig ist, ist es folglich auch allgegenwärtig.“

Ich habe der Uebersetzung damals die Bemerkung hinzugefügt:

„Den Ausspruch *Laò-tsè*'s: «Das *Táo*, sowie es ewig ist, muss es auch allgegenwärtig sein», bin ich geneigt für eine höchst feine metaphysische Betrachtung zu halten. Dies Ressortiren des Raumbegriffs aus dem Zeitbegriff, diesen Gedanken, dass die Totalität der Nacheinanderfolge die Totalität der Nebeneinanderfolge in sich schliesst, wer möchte ihn wol vor *Laò-tsè* ersonnen, wer vor ihm geahnt haben, dass sich Unendlichkeit und Ewigkeit bedingen?“

In den folgenden Paragraphen werden wir über die „erhabene Wahrheit“ als das der Welt immanente *Táo*

so ausführlich belehrt, dass auch uns die Anfangsworte des §. 7:

„So können wir mit dem einen Wort das *Táo* des Himmels und der Erde und zwar den Begriff vollständig erschöpfend bezeichnen“

als die deutliche und präzise Schlussfolgerung der vorhergehenden Ausführungen erscheint.

Aber mit welcher gelehrten Bescheidenheit spricht sodann Confucius von der Erschaffung der Creaturen:

„Als das *Táo* die Creaturen erschuf, stand ihm kein Zweiter zur Seite, deshalb bleibt, wie es den Creaturen Leben gab, für uns unerforschlich.“

Ich bemerke hierzu, dass *eúl* „der Zweite“, auch der „Helfer“ heisst. Da aber vorher der Heilige so genannt wurde, so könnte daraus abgeleitet werden, dass der Heilige bei Confucius nicht als *λόγος*, nicht vorweltlich gedacht wird, wie früher schon gelehrt wurde.

Meine Conjecturen unterdrücke ich jedoch und gebe nur wieder, was unzweifelhaft feststeht; das aber ist die Behauptung des Confucius, dass der Schöpfungsact für uns ewig eine Antinomie bleiben wird, oder mit andern — Kant'schen — Worten, dass bei Beurtheilung der Sache unser Verständniss mit unserer theoretischen Vernunft nicht in Einklang zu bringen ist.

Die Worte des Confucius können folglich nicht anders gedeutet werden, da die chinesischen Schriftzeichen an dieser Stelle sehr einfach den richtigen Sinn ergeben.

Die Schriftzeichen lauten: „*khÿ oeÿ voë pö eúl o tsè khÿ sÿng voë pö thsë o*“ und in derselben Reihenfolge heissen sie:

„Sein (des *Táo*) Erschaffen Creaturen nicht Beistand (Helfer, Zweiter); deshalb sein Beleben Creaturen un-erforschlich.“

Dennoch haben sich die Commentatoren durch das Zeichen *eúl*, das, wie erwähnt, „Beistand, Helfer und

Zweiter“ bedeutet, irreführen lassen, und da gesagt wird: „Nicht-Helfer, Nicht-Zweiter“, so haben sie dafür Einheit und Einfachheit gesetzt, sodass Intorzetta sagt:

„Die Gedicgenheit (das *Táo* ist gemeint) ist in ihrer Wirksamkeit auf die Wesen nicht etwas Zweifaches, sondern Einheit und Einfachheit, aber die Art und Weise in der Erschaffung der Dinge ist unerforschlich.“

Dazu gibt er eine lange Erklärung (Fol. 23, p. 2, §. 3), aus welcher ich nur referiren will, dass Intorzetta daselbst in einer Parenthese endlich das *Táo*, welches er bisher durch *ratio*, *regia via* etc. übersetzt hat, durch „den das All erschaffenden Geist“ explicirt.

Nun folgt der §. 8, in welchem dem der Welt (Himmel und Erde) immanenten *Táo* dieselben hohen Vollkommenheiten beigelegt werden, wie vorher der erhabenen Wahrheit. Eine Bestätigung ist dies also zunächst für den Anfang des vorigen Paragraphen, in weiterm Umfang für dies und das vorige Kapitel.

Kann aber dem Himmel, den wir sehen, kann der Erde, die wir bewohnen, kann der Natur, die uns umgibt, in der That der Charakter des Göttlichen beigelegt werden, kann hier von Erhabenheit, Weisheit, Unvergänglichkeit, Ewigkeit die Rede sein?

Ja dann, wenn wir die rechte Anschauung haben für die Natur, wenn wir eindringen mit unsern geistigen Augen in die Höhen und Tiefen, Fernen und Weiten, der schönen grenzenlosen Natur, dann wird sie uns das ewige Dasein eines Gottes verkündigen.

So spricht Confucius in den folgenden Paragraphen des 26. Kapitels.

SECHSZWANZIGSTES KAPITEL.

§. 9 — Schluss.

§. 9. Sehen wir doch jetzt einmal zum Himmel auf!

Ein mit unendlich vielen leuchtenden Punkten bestecktes Etwas erscheint er der Menge.

Können wir aber mit unsern Gedanken seine Unendlichkeit erfassen?

Müssen wir nicht staunend fragen: Wer bewegt denn die Sonne, den Mond und die Gestirne in ihren regelmässigen Bahnen, durch welche der Tage- und der Jahreszeiten Wechsel bedingt, und alle Creatur beschützt und behütet wird?

Sehen wir jetzt einmal die Erde an!

Die Scholle Landes erscheint sie der Menge.

Vermögen wir aber ihre kolossale Grösse und überreiche Fülle mit unsern Gedanken zu ermessen?

Muss es uns nicht mit Bewunderung erfüllen, welche Unmassen hoherhabener Gebirge sie trägt, und dass sie nicht davon beschwert wird?

Welche gewaltige Masse von Strömen und Meeren sie enthält und nicht davon überläuft?

Welche unendliche Menge von Creaturen sie enthält und ernährt?

Sehen wir jetzt hin nach jenem Gebirge!

Ein Conglomerat von Steinmassen erscheint es der Menge.

Vermögen wir aber seine gewaltige Grösse zu ermessen?

Müssen wir nicht verwundert sein, welchen Bäumen und Sträuchern, welchen Blumen und Kräutern es Leben, wie es den Thieren und Vögeln in seinen Waldungen Obdach und Nahrung gibt, und welche Kostbarkeiten und Reichthümer es aus seinem Innern in überreicher Fülle darbeut?

Sehen wir jetzt jenes Wasser!

Wol ein Schöpfbrunnen erscheint es der Menge.

Vermögen wir aber seine Tiefe zu ergründen?

Müssen wir nicht staunen ob der Riesenschildkröten und Riesenfische, die es birgt, ob der Alligatoren und Lurche, der vielen Fische und Reptilien, die in ihm leben? Erstaunen über die ungeheuern Reichthümer, die es enthält und von denen täglich neue zu Tage geschafft werden?

§. 10. Wenn das Liederbuch sagt:

„Ja, wahrhaftig des Himmels Gabe strahlt ohne Aufhören in ihrer majestätischen Schönheit und Herrlichkeit“, —

womit eben nur gesagt sein kann, der Himmel ist eben nur durch das, was er bewirkt, der Himmel,

„ist dann nicht offenbar“, dass man in Beziehung auf „die Himmelsreinheit der Tugend des *Wên-wâng*“ ebenfalls sagen kann:

Wên-wâng (der tugendreiche König) ist durch das, was er wirkt *wên* (tugendreich), weil die Himmelsreinheit seiner Tugend auch ohne Aufhören ist?

BEMERKUNGEN.

Betrachten wir zunächst den §. 9, so sehen wir hier die Natur gezeichnet, wie sie sich der ungebildeten Menge und wie sie sich den Gebildeten und zwar in erster Relation auch für unsere Zeit noch so richtig und gültig darstellt, dass allen denen, die eine Veredelung der Menschheit wünschen und daran glauben, die eine solche, wie Confucius selbst, als die eigentliche Bestimmung des Menschen hinstellen und deshalb mit Zuversicht erhoffen müssen, ein Grausen anwandeln muss, wenn sie erkennen, dass seit dritthalbtausend Jahren die Menge noch nicht gelernt hat, ihren Blick zu schärfen, dass sie noch jetzt von der Erde nichts weiter kennt, als die Scholle Landes, die sie bebaut, vom Wasser nichts weiter, als den Eimer voll, den sie schöpft, vom Himmel nichts weiter, als den Regen, der ihr Stückchen Erde benetzt.

Dass dem so ist, dass genau dasselbe vom Stumpfsinn der Menge auch jetzt noch gesagt werden kann, muss unter allen Umständen als eine sehr beklagenswerthe Thatsache betrachtet werden. Doch der Lehre der alten Weisen *Laò-tsè* und Confucius thut dieselbe deshalb keinen Eintrag, weil kein Mensch auf Erden in Zweifel darüber sein kann, woher es kommt, dass die Ignoranz und Gleichgültigkeit bei der grossen Menge fortbesteht . . .

Sowol *Laò-tsè* wie auch Confucius weisen den Menschen die Aufgabe zu, die Menschen zu bessern und zu veredeln. Beide sind überein der Ansicht, dass diese Veredelung entweder auf einmal durch den Heiligen, oder nach und nach durch die Weisen geschehen könne.

Von Confucius erfahren wir das im nächsten Kapitel noch ausführlicher, aber auch jetzt schon ist zu erkennen,

dass er zur Vervollkommnung hinstrebt, und dass das Fundament seiner Lehre die höchste Vollkommenheit, die ewige Wahrheit ist, nicht aber ein Juste milieu.

Wie ist durch diesen Juste-milieu-Aberglauben der Ruhm des grossen Weisen beeinträchtigt worden, wie muss man unablässig behutsam sein, um das Originalgemälde unter der Uebermalung und Uebertünchung früherer Uebersetzer rein und unentstellt hervorzuziehen. Auch in diesem Paragraphen ist von denselben das Unglaublichste geleistet worden.

In sämtlichen, mir bekannt gewordenen Uebersetzungen ist das Schriftzeichen *tō*, welches — „viel, Quantität, die Menge“ — heisst, durch das Gegentheil von „viel“, also durch „wenig“ oder „ein kleines Stückchen“ übersetzt worden. Das ist schwer zu glauben. Noch unglaublicher aber ist, dass Rémusat, obgleich er in einer langen Note (No. 88, S. 420 der „Notices et Extraits etc.“, T. X) mit Aufbietung aller seiner bedeutenden Redekunst und Redekraft auseinandersetzt, wie ihm unbegreiflich sei, dass man aus „Viel“ — „Wenig“ mache — „car *tō* signifie «beaucoup», l'opposé de «peu» et ne peut nullement être rendu par «tantilla portio»“ — dennoch selbst dann *tō* durch «wenig» übersetzt.

Das ist gewiss seltsam, denn dass die Mehrheit der Menschen, die grosse Menge, nur Sinn hat für das Nächstliegende, ist ja nicht eigenartig für Chinas alte Zeiten, es ist zu allen Zeiten der Fall gewesen und ist überall der Fall.

Wenn Mr. Legge schreibt: „Die Confusion und der Irrthum in solchen Vorstellungen ist sehr beklagenswerth. Der Gebrauch des *tō* in den verschiedenen Sentenzen verblüfft den Gelehrten“; so gibt er freilich damit nur seine Unkenntniss zu erkennen, schadet aber sonst nicht, da er keinen Anspruch auf Autorität erhebt; Intorzetta aber hat dadurch geschadet, dass er sich von seinem

chinesischen Commentator irreführen lässt, weil er den Ton angegeben für die folgenden Uebersetzer.

Durch die Verwandlung der Bedeutung von *tō* ins Gegentheil wird aber der Text ins Lächerliche gezogen, daher ein doppeltes Unrecht begangen, weil die correcte Uebersetzung einen durchaus correcten und sehr ernsten Sinn gibt.

Ganz unverkennbar stellt Confucius im §. 9 den Gebildeten, der mit seinem geistigen Auge in das Wesen der Natur dringt und die Allmacht und Grösse Gottes in derselben anerkennt, der ungebildeten Menge gegenüber, der Menge, von der auch *Laò-tsè* (am Schluss des 80. Kapitels) sagt:

„Sie hat nur Freude am Materiellen, ergötzt sich nur am Alltäglichen, kennt nur das Gewöhnliche und Nächste.“

Dadurch bezweckt er, dass auch wir nicht nur die Pracht und Herrlichkeit der Natur bewundern, sondern in ihr die Nähe und die Liebe Gottes erkennen sollen. Somit wird deutlicher enthüllt, was er zu Anfang des vorigen (25.) Kapitels in den Worten lehrt:

„Das ist der Grund, weshalb für den Weisen die erhabene Wahrheit so hohen Werth hat, weil sie aller Creaturen Ende und Anfang ist“, da der Mensch die Identität der erhabenen Wahrheit mit der innern wahrnimmt und nicht nur das Sein Gottes erkennt, sondern auch das Wirken desselben fühlt.

Darauf ist Confucius in der Episode dieses Kapitels näher eingegangen und kann deshalb jetzt das Citat aus dem Liederbuch anführen, in welchem demselben Gedanken in den Worten Ausdruck gegeben wird:

„Der Himmel ist eben durch das, was er bewirkt, der Himmel.“

Dadurch dass der Himmel den Menschen sein göttliches Gnadengeschenk gab, wurde der Himmel auch für

den Menschen der Himmel, d. h. das Heimatsland, von wo sein Geist stammt, dadurch wurde das *Táo* auch für den Menschen das *Táo*, und die ewige Wahrheit seine innere Wahrheit, die Confucius *Tchōng-yōng* genannt hat.

Wie aber die ewige Wahrheit für den Menschen den höhern Werth erhält durch ihr Verhältniss zu ihm, so erhält auch die innere Wahrheit des Menschen den höhern Werth durch ihr Verhältniss zu den Menschen.

Das war ebenfalls im vorigen (25.) Kapitel ausgesprochen worden und wird hier durch das Citat aus dem Liederbuch bestätigt in den Worten:

„*Wên-wáng* (der tugendreiche König) ist durch das, was er wirkt, *Wên* (tugendreich), weil die Himmelsreinheit seiner Tugend auch ohne Aufhören ist“, weil (wie das Liederbuch a. a. O. sagt) das Volk sich jetzt noch der Wohlthaten erfreut, die seine Wohlthaten geschaffen, noch jetzt die Segnungen genießt, die seine segensvollen Institutionen ihm gewährt. Solches kann bis zum Ende aller Zeiten nicht vergessen werden!

SIEBENUNDZWANZIGSTES KAPITEL.

§. 1—5.

§. 1. Das *Táo*, wie es der Heilige erkennt, ist von unendlicher Erhabenheit.

§. 2. Ueberall hin, über alle Meere breitet es sich aus, belebt und beschützt alle Wesen, und führt sie ihrem Endzweck zu. Aber in seiner höchsten Erhabenheit, da ist es uns weit entrückt, fern im Himmel.

§. 3. Aus seiner segensreichen Fülle vermögen wir das Eine und Erhabene bewundernd zu ahnen, und die Ueberfülle bedingt für uns die Vielfältigkeit der (300) religiösen Gebräuche und die noch grössere Vielfältigkeit der (3000) socialen Sittengesetze.

§. 4. Denn wir erwarten noch jenen Menschen, den Heiligen, der dereinst wird zu uns gesendet werden.

§. 5. Weil ja gesagt ist: „Wenn wir nicht absolut vollkommen in der Tugend sind, so können wir die Vollkommenheit des *Táo* nicht in der Totalität erkennen . . .“

BEMERKUNGEN.

In den Vorkapiteln hat Confucius gelehrt, dass der Mensch den grössern Werth auf das immanente *Táo* legt, und zu den Gründen, die er dafür angegeben, fügt er hier den Hauptgrund hinzu:

„Wir vermögen die Erhabenheit des transscendenten *Táo* nicht zu erfassen.“

Der Heilige aber kennt das *Táo*, kennt es nicht nur aus seinen Werken und seinem Wirken, wie auch wir dasselbe erkennen können, sondern er kennt es in seiner Totalität, in seiner All-Einheit, in seiner unendlichen Erhabenheit.

„Wir aber“, sagt der §. 3, „vermögen nicht das *Táo* als fernes, im Himmel über der Welt thronendes zu begreifen, ja wir vermögen nicht einmal das der Welt immanente als Einheit zu erkennen, wir ahnen nur, dass die verschiedenen Cultusformen, dass alle religiösen Gebräuche, alle Ceremonien, ja auch, dass die sämmtlichen

socialen Sittengesetze sich auf das Eine beziehen, in dem sie ihren Ursprung haben.“

Wird diese Ahnung zur Gewissheit werden, werden wir dereinst darüber Aufschluss erhalten, dass alles, was wir göttlich nennen, alles, worin wir die Wirkung eines Gottes erkennen, wahrhaft von Gott und von Einem Gott stammt?

Ja, das werden wir! Diese Antwort finden wir im §. 4 und 5, denn daraus ergibt sich, dass der Heilige, den wir erwarten, der einst zu uns gesendet wird, uns das *Táo* in der Totalität offenbaren wird.

Durch dies Resultat wird die Lehre des Confucius ideal.

Wie ist es möglich, dass trotzdem die frühern Uebersetzer dem Confucius nur Alltagsweisheit, ja Mittelmässigkeit in den Mund legen?

Haben sie etwa das, was Confucius vom Heiligen sagt, nicht verstanden? Im Gegentheil! Intorzetta, der Vorübersetzer, schreibt:

„Wer jener sei, von welchem der Philosoph spricht, möge ein anderer entscheiden, ich aber wage nicht mit Bestimmtheit zu behaupten, dass das eine Weissagung sei, . . . ebenso wenig aber will ich mit Bestimmtheit sagen, dass es absolut keine Prophezeiung sei. Ganz allgemein und beständig ist unter den Chinesen die Meinung verbreitet, dass Confucius oftmals zu sagen pflegte: Im Westen wird sein oder erstehen der Heilige. Für China aber liegt Judäa westlich.“

Der Gelehrte *Kō* gibt hierzu einen interessanten Beitrag in den Worten:

„Dies ganze Stück und das folgende scheint sich auf den Heiligsten der Heiligen zu beziehen, der seit Anbeginn der Welt erwartet und erhofft wird. Man glaube ja nicht jenseit der Meere, dass dies eine jener übereilten Conjecturen sei, welche die Vaterlandsliebe

eingibt. Wenn hier der Ort wäre, diese grosse Frage zu verhandeln, so könnten wir Beweise über unsere Ansicht beibringen, die so entscheidend, so klar, so überzeugend sind, als man es bei solcher Veranlassung nur wünschen kann. Aber das, was man darüber in unsern alten Schriftwerken, in unsern *Kīng's* und in unsern Traditionen aus dem Alterthum, hier und da zerstreut vorfindet, lässt sich nicht in dem Raum einer Note aussprechen. Wir begnügen uns die, welche am hartnäckigsten daran zweifeln, zu fragen, wie das *Tchōng-yōng* einen so hohen Aufschwung nehmen könnte, wenn es nicht die Tradition zum Führer hätte? Wenn die, welche unsere Bücher lesen, prüfen wollten, was unsere Gelehrten aller Zeiten über den Heiligen geschrieben haben, so würden sie, und ob auch alle Vorurtheile Europas sich zwischen sie und gewisse Texte stellen würden, doch gezwungen sein, zu gestehen, dass darin von Dingen gesprochen wird, die sich nur auf einen Gottmenschen, König, Heiland und Lehrer der Menschen beziehen können.“

Neben der Ansicht des christlichen Missionärs und des chinesischen Christen ist es vielleicht nicht uninteressant, auch die von Abel Rémusat zu hören.

Dieser sträubt sich gegen alle die Stellen, die wie eine messianische Prophezeiung klingen; er polemisiert kräftig gegen die christlichen Missionäre und übersetzt die betreffenden Stellen absichtlich so platt und flach als möglich. Das gibt er selbst zu. Aber trotz alledem sagt er zuletzt Note 106:

„Ce passage, à ne le prendre même que dans le sens ordinaire, prouve du moins que l'idée de la venue d'un saint étoit répandue à la Chine dès le sixième siècle avant l'ère «vulgaire».“

Die Vorübersetzer bestätigen demnach sämmtlich, dass nach der Lehre des Confucius der Heilige, der Messias zu erwarten ist.

Solange die Welt steht, hofft sie auf den Heiligen und sein Werk, d. i. das Glück und die Seligkeit des Menschengeschlechts durch das Erreichen der höchsten Ziele: die wahre Erkenntniss Gottes in der Einheit, das Reich Gottes und die Veredelung des Menschengeschlechts.

Da aber der Zeitpunkt des Erscheinens und der Erfüllung noch sehr fern ist, wie Confucius später (Kapitel 29) erklärt, so werden bis dahin die Weisen mit unendlicher Mühe streben, wenigstens annäherungsweise, durch einen gewissen Grad von Vortrefflichkeit den Zielen näher zu kommen.

So gibt Confucius in seiner Lehre fernerhin immer erst im Heiligen das Ideal, dem wir zustreben sollen und zeigt darauf, was durch den Weisen realisirt und wirklich erreicht werden kann.

In den folgenden Paragraphen ist nun dieses Streben nach Verwirklichung des Ideals, das zuvor gegeben worden, sehr deutlich zu erkennen.

SIEBENUNDZWANZIGSTES KAPITEL.

§. 6 — Schluss.

§. 6. Daher wird der Weise, der veredelt ist durch die göttliche Natur seiner Tugend, auch das *Táo* kennen lernen.

Denn hingelangen zum Hoherhabenen, das ist ja eben vollständig möglich durch Geistesreinheit, Geistesvollkommenheit.

Denn das Höchsterhabene ist ja dasselbe *Táo*, wie es im tiefsten Grunde der Seele, im *Tchōng-yōng*, sich offenbart.

Und da der Weise somit vertraut ist mit dem Beweggrunde zur Einführung der religiösen Feierlichkeiten und socialen Sittengesetze, so weiss er auch die Menschen zu erneuern, zu veredeln; denn er wird zuversichtlich den meisten Werth darauf legen, dass durch die Cultusformen dem Höchsten unsere innigste Verehrung werden soll.

§. 7. Daher wird der Weise, wenn er in hohem Amt steht, nicht hochmüthig werden, und wenn er in niederer Stellung ist, nicht niedrig denkend werden.

Und herrscht das *Táo* im Reich, dann genügt sein Wort, es in blühenden Zustand zu versetzen; herrscht das *Táo* nicht im Reich, so wird seine Seelenruhe ihn in den Stand setzen, das Gute geduldig zu erwarten.

Das Liederbuch sagt: „Wer die himmlische Tugend in Klarheit und die Weisheit besitzt, der bewahrt sein Ich.“

Was das heisst, wollen wir weiter unten besprechen.

BE MERKUNGEN.

Dadurch, dass das Göttliche in dem Weisen zum Aufleuchten gekommen, ist es Tag geworden in seiner Seele, und er erkennt nun (durch die innere Wahrheit), was im §. 3 als eine Ahnung des Menschengestes bezeichnet wurde, mit Gewissheit und Zuversicht. Er weiss daher auch, dass die religiösen Feierlichkeiten und socialen Sittengesetze ihren Grund in Gott haben, und weil

er dies weiss, so muss auch ihm, dem wahrhaft Weisen, gestattet sein, zu prüfen, ob die Gesetze und religiösen Gebräuche ihre göttliche Ursprünglichkeit bewahrt haben, oder Menschensatzungen geworden sind.

Hiernach darf der §. 7 mit den Worten: „*schý kou*“ — „das ist die Ursache“ oder „daher“ beginnen. Denn der Grund, weshalb der Weise im hohen Amt nicht hochmüthig und in niederer Stellung nicht niedrigdenkend wird, ist seine Religion, das Bewusstsein mit Gott Eins zu sein. Dies gibt ihm die Demuth, wenn er im Glück ist und hohes Ansehen geniesst, gibt ihm Kraft, Freudigkeit, Edelsinn, wenn er in Elend und Niedrigkeit ist.

Wenn demnach das *Táo* im Reiche ist oder herrscht, dann genügt des Weisen Wort, um das Land in blühenden Zustand zu versetzen.

Wenn Religion im Lande herrscht, oder wenn Fürst und Volk Gott vor Augen und im Herzen haben, dann wird das Wort des Weisen Einfluss gewinnen, seine Rathschläge werden befolgt werden, er wird zu Ansehen gelangen, und da Gott mit ihm ist, wird das Land erblühen und das Volk gesegnet sein.

Den Schluss des Kapitels bildet das Citat aus dem Liederbuch:

„Wer himmlische Tugend und Weisheit besitzt, bewahrt dadurch sein Ich!“

Das deutet auf Unsterblichkeit.

Die Lehre von der Unsterblichkeit wird aber im *Tchōng-yōng* nicht speciell behandelt, da sie sich aus dem Begriff des *Tchōng-yōng* ergibt. Denn da dem Menschen der unsterbliche Geist Gottes gegeben wurde, so hat er ja durch ihn Unsterbliches erhalten, und da der Seelengrund des Menschen unwandelbar ist, so ist er dies für alle Zeiten; „ob auch der Leib vergehe, wir haben nichts zu fürchten“.

ACHTUNDZWANZIGSTES KAPITEL.

§. 1. Confucius sagt:

„Der Unweise hat nur Interesse für das, was für ihn selbst von Nutzen ist.

„Der Mensch von niederer Gesinnung hat nur für das Sinn, was ihn selbst betrifft, und

„die in der Jetztzeit Lebenden revoltiren gegen das *Táo* der alten weisen Könige.

„Wer aber wie dieser Einer ist, der hat des Himmels Strafgericht für seine Person zu erwarten.“

§. 2. Denn wer nicht wahrhaft der Sohn des Himmels ist, der hat kein Recht, die gottesdienstlichen Gebräuche einer Untersuchung und Aenderung zu unterwerfen, so wenig als er die Gesetze ändern, oder die alten Schriftwerke anders auslegen darf.

§. 3. Denn noch jetzt ist das Gefährd des Reichs in dem alten Gleis.

Noch jetzt enthalten die Bücher dieselben Schriftzeichen.

Noch jetzt handeln wir nach den fünf Fundamentaltugenden.

§. 4. Denn ob jemand auch die Autorität (des Sohnes des Himmels) erlangt habe, wenn er nicht seine Tugend besitzt, so darf er nicht wagen, neue gottesdienstliche Gebräuche und neue Melodien zu erfinden.

Und ob jemand auch die höchste Tugend be-

sitze, wenn er nicht die Autorität (des Sohnes des Himmels) hat, so darf er ebenfalls nicht wagen, neue gottesdienstliche Gebräuche und neue Melodien einzuführen.

§. 5. Der Meister sagt:

„Wir sprechen von den gottesdienstlichen Gebräuchen der *Hiá*-Dynastie, indessen ist das Zeugniß des Fürstenthums *Khý* für uns kein hinreichend überzeugendes dafür, dass sie daselbst treu bewahrt werden.

„Wir haben auch die gottesdienstlichen Gebräuche der *Yn*-Dynastie kennen gelernt und diese werden noch im Fürstenthum *Sóng* bewahrt und sind dort die massgebenden.

„Wir haben aber auch die gottesdienstlichen Gebräuche der *Tscheoū*-Dynastie kennen gelernt und die sind jetzt noch in allgemeiner Anwendung und wir befolgen daher die der *Tscheoū*.“

BEMERKUNGEN.

Vergleichen wir den Anfang dieses Kapitels mit dem Schlusscitat des vorigen, so sehen wir, dass wir hier den Revers der Medaille vor uns haben.

„Wer selbstsüchtig ist, wer nur an sich denkt und wer die durch ihr Alter geheiligte Religion nicht verehrt, der hat des Himmels Strafgericht für seine Person zu erwarten.“

„Wer dagegen nicht selbstsüchtig ist, sondern nur

für andere sorgt und müht und die Religion hoch verehrt, hat Heil und des Himmels Segen zu erwarten.“

Um den innigen Zusammenhang der folgenden Paragraphen mit dem ersten zu zeigen, würden einige erklärende Worte über die Stelle:

„Sie revoltiren gegen das *Táo* der Alten“,

genügen, wenn nicht die frühern Uebersetzer übereinstimmend die Lehre des Confucius hier auf den Kopf gestellt und ihrerseits selbst gegen seine Worte revoltirt hätten.

Sie alle schreiben nämlich, dass denjenigen Unheil treffen würde, der hartnäckig, ja „verbissen“ (*mordicus*) am Alten festhält.

Mit solcher Anschauung stehen selbstverständlich die folgenden Paragraphen nicht im Zusammenhang, und Intorzetta sagt deshalb, *Tsè-ssē* schweife hier ein klein wenig ab, um gegen die loszugehen, welche unbedachtsam darauf erpicht sind, neue Gesetze und Sitten einzuführen.

Das ist ein offener Widerspruch gegen die Lehre des Confucius.

Wenn die Stelle irgendwelche Schwierigkeiten böte, dann wäre der Irrthum verzeihlich, aber der richtige Sinn liegt ganz zweifellos in den Schriftzeichen vor Augen. Was aber die Sache noch unbegreiflicher macht, ist, dass man Confucius, dessen Leben und Streben einzig aufs Alterthum gerichtet gewesen ist, dessen unausgesetztes Bemühen war, nur dieses wieder zur Geltung, wieder zu Ansehen zu bringen, dass man Confucius, der so oft ausdrücklich gesagt hat, er sei nicht der Verkündiger einer neuen Lehre, sondern lediglich der Wiederhersteller der alten, Worte in den Mund legt, die das Dichten und Trachten seines ganzen Lebens vollständig über den Haufen werfen würden.

Nun möchte wol der Leser fragen, wie ist es möglich gewesen, dass Intorzetta, der sicher vom besten Willen,

das Richtige zu geben beseelt war, sich so gewaltig irren konnte?

Das ist aus einer irrthümlichen Auffassung des Kapitelschlusses hervorgegangen, wie dort erläutert werden soll.

Aus dem Gedankeninhalt des §. 1, wonach dem, der in der Neuzeit lebend, gegen das *Táo* der Alten (der alten weisen Könige) revoltirt, für seine Person des Himmels Strafgericht trifft, folgt, dass die Idee, welche sich die Alten vom *Táo* gemacht hatten, gut, oder wenigstens so gut war, dass unberufene Neuerer nicht daran rütteln sollten. Niemand darf an dem alten Glauben rütteln, selbst der Kaiser nicht, er sei denn, sagt der §. 2, in der That und Wirklichkeit der Sohn des Himmels.

Hier muss erklärt werden, wer unter dem Sohn des Himmels zu verstehen ist, denn es ist weltbekannt, dass der Kaiser von China so genannt wird; das Schriftzeichen *feý* aber, welches vor den Worten steht, und das — „nicht wirklich, nicht wahrhaft, nicht vollkommen“ — heisst, bekundet, dass hier nicht von einem Ehrentitel, sondern von der tiefern, ursprünglichen Bedeutung des Wortes die Rede ist.

Zweifellos ergibt sich das aus §. 4.

Ich will daher auch nicht unerwähnt lassen, dass Intorzetta durch den Zusatz:

„Der im Verein mit der Tugend die Autorität hat“, dem Sinn des §. 4 Rechnung trägt.

Dies *feý thiēn tsè* heisst demnach nicht: „Wer nicht wirklich Kaiser ist“, sondern es muss heissen, wie ich übersetzt habe:

„Wer nicht wahrhaft der Sohn des Himmels ist.“

Der Kaiser von China wird wie S. 52 erklärt, deshalb *thiēn tsè*, d. i. Himmelssohn, genannt, weil ideell der die höchste Macht auf Erden haben soll, der die höchste Tugend besitzt, der rein ist von jedem Makel

und der daher das *míng*, die Himmelsgabe, das Mandat des Himmels gleichsam neu empfangen hat; daher unter allen Erdgeborenen der, welcher Gott am ähnlichsten ist und ihm am nächsten steht.

Also nur dann, wenn der Kaiser zugleich ein Heiliger ist, wird er die heiligen Gebräuche, die heiligen Bücher und die heiligen Gesetze ändern können, sagt §. 3, in jedem andern Falle nicht.

Der §. 4 bestätigt zuerst, dass nicht jeder Kaiser neue gottesdienstliche Gebräuche geben, überhaupt das, was im Alterthum heilig gehalten wurde, ändern darf, sondern nur der Kaiser, der zugleich ein Heiliger ist; darauf wird aber die sehr wichtige Lehre hinzugesetzt, dass selbst der Heiligste nicht am Alten ändern darf, wenn er nicht die Würde, die Autorität des Herrschers besitzt.

Sein Reich muss also von dieser Welt sein, sonst hat er die Macht nicht, die Menschen zu beglücken, sonst kann er ihnen nur den Anweis geben auf ein Friedensreich, das kommen wird, entweder einst in fernen Zeiten hier, oder in einem andern Leben, sonst kann auch das Wort des Heiligen, das Wort der Wahrheit nur Einfluss gewinnen auf die Bessern und Einsichtsvollern und die, die schon gerüstet sind.

Die nur sehr allmähliche Ausbreitung des Christenthums bis zur Zeit Konstantin's des Grossen, trotz der Heiligkeit des Stifters, die rapide Verbreitung des Islam, trotz des gänzlichen Mangels innerer Heiligung, legen Zeugniß ab für des Confucius Behauptung.

Als eine grosse Eigenthümlichkeit erscheint im §. 4 die Zusammenstellung der religiösen Feierlichkeiten mit der Melodie.

Da die gottesdienstlichen Gebräuche und die Melodien zusammen genannt werden, so ist anzunehmen, dass sie als zusammengehörig zu betrachten sind und dass

demnach die Musik den religiösen Feierlichkeiten nicht nachsteht an Werth und Würde; und da nur der Heilige neue Melodien geben darf, so lässt sich annehmen, dass diese wie jene von den alten hochweisen Königen abstammen.

Beide Angaben werden durch das *Schū-kīng* bestätigt.

Das *Schū-kīng* beginnt 2357 v. Chr. mit *Yaô*, worauf *Schún* und *Yü* folgen. Dies sind die weisen alten Könige. Von *Yaô* wird gesagt: „Er erfand die Melodie, genannt *Tsching-yün*.“ Von *Schún* wird gesagt: „Er erfand die Melodie, genannt *Liāo-cháo*“; und später, so oft auch von Musik und Gesang, von Melodie und Harmonie die Rede ist, findet man doch nirgends von einem Kaiser oder König gesagt: „Er erfand diese oder jene Melodie“, sondern: „Er liess diese oder jene Melodie executiren“. Daher nichts Neues seit *Schún*, wol aber liebt man, Religion und Musik noch weiter in alte Zeiten zurückzulegen.

Denn geht man mit andern Geschichtschreibern über *Yaô* und *Schún* hinaus bis zu *Hoông-tý*, so ist dieser der Erfinder der Musik, und steigt man hinauf bis zum fabelhaften *Fō-hý*, so ist dieser der Erfinder der Musik sowol als auch der eigentliche Religionsstifter.

Man sieht hieraus, dass die chinesischen Schriftsteller sehr grossen Werth darauf legen, dass seit den ältesten Zeiten die Musik in China in hohem Ansehen gewesen ist, und kennt man die Sprache, so kann man darüber nicht in Zweifel sein, dass der Gesang bei ihnen so alt als die Sprache ist; denn ohne die sehr verschiedenartige Modulation im Tone hätte man im Chinesischen nur wenig über 400 Lautunterschiede (Morrison führt 411 auf), die Sprache würde daher, wenn alle Worte monoton ausgesprochen würden, unverständlich sein, sie modulirt aber bis zum Umfang der Octave und ist daher an und für sich schon klangvoll und, wenn gut gesprochen, Musik.

Geht man aber das *Schū-kīng* durch in Bezug auf den Werth, der in jenen alten Zeiten auf die Musik gelegt wurde, so findet man weit mehr Innigkeit und Begeisterung, als die grössten Kunstenthusiasten der Jetztzeit bei guter Musik an den Tag legen, sodass wir an den unsterblichen deutschen Dichter erinnert werden, der von den Sängern der Vorzeit singt:

Wo find' ich die Sänger, die vom Himmel den Gott, zum
Himmel den Menschen gesungen,
Und getragen den Geist hoch auf den Flügeln des Lieds? —

Und wirklich seine Gedanken, ob unerreicht auch im Ausdruck, finden doch ihr Echo in jenem grauen Alterthum des fernen Ostens.

Intorzetta hat eine sehr schöne und beredte Erklärung über die Musik der alten chinesischen Zeit gegeben, die ich, weil ich sie durchaus bestätigt finde, so treu als möglich, allerdings nur auszugsweise wiedergeben will:

„Hier zeigt sich, dass die Alten die feierlichen Gebräuche in eine gewisse harmonische Verbindung mit der Musik brachten. . . . Was aber die feierlichen Gebräuche betrifft, welche begleitet waren, oder belebt vielmehr durch Worte, die für sich schon Musik waren, so bezogen sie sich von allem Anfang auf jenen Cultus, der vom Himmel zeigt, ich meine auf den höchsten Geist Himmels und der Erde, der da ist der Schöpfer und der Urgrund aller Creaturen. So wird im Buche *Y-king* mit klaren und beredten Worten gesagt, dass die uralten Könige die Musik eingeführt haben, auf dass sie dieselbe im feierlichen Ritus dem höchsten Herrn des Himmels darbrächten.

„Dass aber die Musik seit den ältesten Zeiten und zwar so wie angegeben, in Gebrauch war, kann man auch daraus ersehen, dass *Fō-hŷ*, der erste Gründer des

chinesischen Volkes, auch der erste Lehrer der Musik und gleichsam ein anderer Orpheus seines Volkes war, insofern er die rohen und ungesitteten Menschen durch Töne und Saitenklang aus ihren Wäldern und Bergen herbeirief, sie durch Lieblichkeit des Gesanges bald zur Humanität verlockte und zu einem civilisirten Gesellschaftsleben hinführte und den regel- und zügellosen Gelüsten durch das Band der Ehe Einhalt that. Darum ist die Musik desselben *Fu-laî* genannt worden, weil sie die Einladerin der Menschen dazu war, dass sie sich freiwillig dem fügten, was so augenscheinlich ihr Bestes war . . . und daraufhin wird denn auch die Musik von den berühmtesten Autoren die sanfte, liebliche und holde Erzeugerin des allgemeinen Friedens und der Eintracht genannt.“

Der folgende Schlussparagraph ist ohne Kenntniss der chinesischen Geschichte nicht zu verstehen, ich will daher zunächst das, was aus jener zu entlehnen nothwendig ist, hier kurz einfügen:

Die Geschichte Chinas beginnt im *Schū-kīng* wie erwähnt mit den weisen Königen *Yaô*, *Schün* und *Yü*. Die beiden ersten setzten nicht ihre Söhne, sondern ihre erwählten Mitregenten, die Weisesten des Reichs, zu Thronerben ein. Der dritte aber, *Yü*, gründete die erste Dynastie, die *Hiá* genannt wurde.

Der 18. und letzte Kaiser dieser Familie war *Kiě*. Er starb im Exil und mit ihm verlosch (um 1700 v. Chr.) der Hauptstamm der Kaiserfamilie *Hiá*, die 418 Jahre den Thron innegehabt hatte.

Auf diese folgte die Kaiserfamilie *Yn* (auch *Scháng*) genannt.

Ein Nebenzweig der Kaiserfamilie *Hiá* blieb aber im Besitz des kleinen Theilfürstenthums *Khý* und hatte dasselbe zu Confucius' Zeit noch inne. Die zweite Kaiserfamilie, die der *Yn*, regierte 644 Jahre. Der letzte

Kaiser des Hauptstammes war *Tscheou*, der, besiegt, sich im Palast verbrannte. Dann folgte die dritte Kaiserdynastie, die der *Tscheou*, die mit dem berühmten *Wûwâng* beginnt.

Aber auch von der zweiten Kaiserfamilie *Yn* existirte noch ferner eine Nebenlinie, die das Theilfürstenthum *Sóng* innehatte.

Die dritte Kaiserdynastie, die der *Tscheou*, regierte noch zur Zeit des Confucius.

Jetzt glaube ich das Historische soweit erklärt zu haben, um dem Leser den Inhalt des Paragraphen zur Beurtheilung stellen zu können.

Allerdings ist darin gesagt, dass die gottesdienstlichen Feierlichkeiten der *Tscheou* abweichen von denen, die in dem kleinen Fürstenthum *Khý* und die im Fürstenthum *Sóng* gebräuchlich sind. Ferner ist bekannt, dass die Fürsten von *Khý* der ersten, und die von *Sóng* der zweiten Dynastie entstammen.

Keineswegs kann aber daraus gefolgert werden, dass die im Fürstenthum *Khý* gebräuchlichen Feierlichkeiten die wahren und richtigen sind; es ist vielmehr in den Worten: „das Zeugniß des Fürstenthums *Khý* ist kein hinreichend überzeugendes dafür“, dass die Gebräuche dort treu bewahrt wurden, deutlich genug zu erkennen gegeben, dass die Gebräuche in *Khý* (und analog in *Sóng*), obschon ihre Fürsten von den ältern Dynastien abstammen — degenerirt sind; die der *Tscheou* dagegen, weil sie fast im ganzen Reiche Geltung haben und allgemein — κατ' ὅλου — in Anwendung sind, wol als die allein richtig überlieferten zu betrachten sein mögen. Wenigstens fehlte zur Zeit des Confucius noch jedes andere Kriterium, als das der Tradition durch die Gesammtheit, wir müssen daher (nach den vorhergehenden und folgenden Belehrungen) solange glauben, dass

die Gebräuche der *Tscheou* die alten und richtigen sind, bis der Heilige uns darüber anders belehrt.

Die frühern Uebersetzer aber mögen der Ansicht gewesen sein, die Cultusformen der *Tscheou*-Dynastie seien nicht die alten gewesen, und da Confucius sagt: „Wir befolgen die Gebräuche der *Tscheou*“, so sei nicht das Rebelliren gegen, wol aber das Zurückkehren zum *Táo* der alten weisen Könige eine Todsünde (vgl. S. 220).

Der Schluss des Kapitels steht mit dem Anfang in richtigem Zusammenhang und das Ganze ist in Wahrheit aus einem Guss. Das folgende Kapitel wird aber Zeugnis geben, dass die deutsche Auffassung die richtige ist.

NEUNUNDZWANZIGSTES KAPITEL.

§. 1. Das Gouvernement des Weltreichs ist sonach im Besitz von drei höchst wichtigen Grundlagen (den Religionsgebräuchen der drei Dynastien), die im Einzelnen nur wenig von einander abweichen!

§. 2. Aber die im Alter am weitesten hinaufreichende besitzt, obschon an sich gut, keine Authentie.

Was aber keine Authentie besitzt, das wird nicht geglaubt.

Und was nicht geglaubt werden kann, dem gibt das Volk keine Folge.

Aber die im Alter am weitesten herabreichende besitzt, obschon an sich gut, keine Autorität.

Was aber keine Autorität besitzt, das wird nicht geglaubt.

Und was nicht geglaubt werden kann, dem gibt das Volk keine Folge.

§. 3. Deshalb verlässt sich der weise Regent auf das *Táo*, das von allem Anfang ihm selbst eingegeben wurde; denn dann wird seine Gottinnigkeit lebendiges und echtes Zeugniß für sein Volk sein.

Dann kann er die Cultusformen der drei Dynastien einer Prüfung unterwerfen, sie ergänzen, vervollständigen; denn er wird nur das beschliessen, was den ewigen Gesetzen des Himmels und der Erde conform ist.

Denn das Zeugniß des dem Menscheingeiste immanenten Gottesgeistes ist untrüglich,

sowie das des Heiligen, der nach hundert Generationen erwartet wird, unfehlbar ist.

§. 4. Das Zeugniß des dem Menscheingeiste immanenten Gottesgeistes ist aber darum untrüglich, weil er ja den Himmel kennt.

Und das Zeugniß des Heiligen, der nach hundert Generationen erwartet wird, ist darum unfehlbar, weil er die Menschen kennt.

§. 5. Danach ist der weise Regent in den Stand gesetzt, durch seine Aufmunterung, durch sein Beispiel auch schon dem lebenden Geschlecht in seinem Reich das *Táo* zu geben;

durch seinen Wandel und seine Handlungen schon dem lebenden Geschlecht in seinem Reiche die der Religiosität und Moral entsprechenden Gesetzesvorschriften zu geben,

durch seine Belehrung auch schon dem lebenden Geschlecht in seinem Reich die wahre Norm zu geben.

Und die ihm fernstehenden fremden Völker werden dann mit Sehnsucht nach ihm hinschauen, und die ihm nahstehenden eigenen Völker werden ihn nicht fürchten, sondern lieben.

§. 6. Das Liederbuch sagt:

„Ob er auch dort in der Ferne sei, wird er nicht gehasst, ob er auch hier in der Nähe sei, wird er nicht getadelt, sondern vom frühen Morgen bis zur späten Nacht und unaufhörlich bis ans Ende seines Lebens wird er unaussprechlich geliebt und gelobt.“

Ein weiser Fürst, der so wie dieser ist, der wird sicher alsbald im ganzen Reiche sich das höchste Lob und die höchste Liebe erwerben.

BEMERKUNGEN.

Kein Philosoph der Welt ist so verunglimpft worden, wie Confucius, mit keinem ist die Brüderschaft der Gelehrten und Gebildeten so unbarmherzig verfahren, als mit Confucius.

Ihm, der die Geistesgaben der Menschheit so hochgestellt, wie kein anderer, Ihm, der den Menscheng Geist vom idealsten Standpunkt betrachtet, Ihm selbst wird sogar die gewöhnlichste und alltägliche Operation des Menschenverstandes abgesprochen — das Denken im Zusammenhang.

Alle europäischen Uebersetzungen der confucianischen Werke liefern die Beweise, aber nirgends kann dieses Vergreifen an dem guten Namen des Weisen von *Lî* so eminent hervortreten, als im Beginn dieses Kapitels.

Ich bitte nur den Schlussparagraphen des vorigen

mit dem ersten des vorliegenden zu vergleichen; eine genauere Folgerung, ein noch unmittelbarer Herleiten des neuen aus dem frühern ist sicher nicht denkbar.

Der Zusammenhang der beiden Paragraphen ist in der That ein so inniger, dass der Schüler *Tsè-ssè* nicht einmal nöthig hatte, zu den „drei wichtigen“ das Hauptwort „die religiösen Gebräuche“, die verschiedenen Cultusformen der drei Dynastien, zu wiederholen, und sicher, wenn man den Commentar zwischen beiden Kapiteln weglässt, Schluss und Anfang nacheinander liest, würde selbst im Deutschen die Wiederholung erspart werden können.

Diese Zusammengehörigkeit, daher auch die logische Folge wird aber von sämtlichen Uebersetzern ignorirt.

Obgleich sie übersetzen:

„Gubernare imperium habet tria gravia“;

oder ähnlich, bezieht doch keiner von ihnen die „gewichtigen Dinge“ auf die eben behandelten drei verschiedenen Cultusformen, die doch wahrlich wichtig genug sind, und Rémusat z. B. sagt in Note 105:

„Ces trois choses de grande importance ne sont pas marquées dans le texte“,

und dann gibt er und geben sie sämtlich Dinge an, die darunter verstanden sein sollen, die im ganzen Buch nicht mit einer Silbe genannt sind und die jedenfalls auch nicht in ein solches Buch gehören, wie:

„Aulae regimen, die Fabrikation von Opfergefäßen, die Festhaltung der Aufwandgesetze u. dgl.“

Mr. Legge schreibt sogar in der Note:

„*Khang-sching* sagt, dass unter den drei gewichtigen Dingen die drei verschiedenen Religionsgebräuche des *Hiá*, *Yn* und *Tscheou* zu verstehen sind“, setzt aber mit seiner gewöhnlichen Geringschätzung hinzu: „Diese Ansicht können wir wol sicher zurückweisen.“

Das ist alles um so unbegreiflicher, als die Erklärung,

welche im zweiten Paragraph des Kapitels folgt, in den Stichworten sogar dieselben, theilweise recht ungewöhnlichen, Schriftzeichen wie oben enthält.

So wird *tching* „Zeugniss ablegen für etwas“, in beiden correspondirenden Stellen verwendet; ebenso *thsông* „folgen, befolgen, Folge geben“; dann auch die Interjection *yên* „wahrlich“, die zu den seltenern gehört, beschliesst beide Sätze, und ausserdem zeigt ja der §. 3 (im zweiten Aliena), den alle citiren und richtig deuten, ganz unzweifelhaft, von was die Rede war und ist.

Infolge dieser Unsicherheit und irrigen Auffassung findet sich dann in den Uebersetzungen auch nicht der geringste Zusammenhang zwischen dem 28. und 29. Kapitel, und für diese haltlosen Darstellungen nehmen die Uebersetzer und Commentatoren die Schuld nicht auf sich, sondern schieben sie dem Meister Confucius und seinem Schüler zu.

Und dennoch, wie ganz anders haben diese gedacht und wie schön und ebenmässig ist der Weiterbau. Wenn wir die Erklärungen des Confucius über die Cultusformen aus der alten classischen und prägnanten Schreibweise in die neuere, ausführlichere übertragen, stellt sich die Zusammengehörigkeit und Folgerung in überzeugender Deutlichkeit dar.

Confucius argumentirt so: Wir haben drei verschiedene Cultusformen, also ebenso viel, als wir seit den alten weisen Königen *Yaô*, *Schün* und *Yü* Dynastien gehabt haben. Sie weichen zwar nicht viel, aber sie weichen doch von einander ab und es wäre ungemein wichtig, festzustellen, welche von den drei Cultusformen für die richtige anzusehen ist, d. h. welche mit der ursprünglichen von den weisen Königen eingeführten am meisten oder vollständig harmonirt. Es hat ja etwas für sich, den Cultus, der in dem kleinen Fürstenthum *Khý* gebräuchlich ist, als den richtigen zu betrachten, weil er nach der ältesten

Dynastie — der *Hiá* — benannt wird, und weil die Fürsten jenes kleinen Reichs die directen Nachkommen des grossen *Yú*, des Gründers jener Fürstenfamilie sind; wer aber wollte Bürgschaft dafür leisten, dass in dem unansehnlich kleinen Ländchen, in dieser Enclave, sich der alte Cultus wirklich rein erhalten hat, da uns jeglicher Nachweis dafür fehlt. Von dem Cultus der zweiten oder *Yn*-Dynastie wollen wir nicht weiter reden, denn dieser ist ebenfalls nur in dem kleinen Fürstenthum *Sóng* gebräuchlich und hat weder den Nimbus der Ursprünglichkeit, noch die grosse Verbreitung für sich. Die dritte Cultusform ist die der noch regierenden Kaiserfamilie *Tscheou*, und deshalb halten wir an dieser fest; denn uns, den Privaten, steht es nicht zu, uns für diese oder jene Cultusform zu entscheiden, wir haben nicht zu bestimmen, von welcher Gebrauch zu machen ist, wir können uns nur darüber berathschlagen, die Gründe dafür aufsuchen, welche von den drei existirenden die richtige, d. h. die von Anfang an und allgemein befolgte sei.

Von der Cultusform aber, die in dem Fürstenthum *Khý* gebräuchlich, dessen Regenten die Nachkommen der ältesten Dynastie sind, wird bezweifelt, dass sie rein und treu überliefert worden; ein authentischer Beweis für die Tradition fehlt gänzlich, wo aber Zweifel an der Wahrheit derselben entstehen, da kann man nicht glauben, daher auch das Volk nicht dafür begeistern. Mit der andern, die nach der zweiten Dynastie benannt wird, ist dasselbe in höherm Grade der Fall.

Den religiösen Gebräuchen aber, die unter der jetzigen Dynastie an der Tagesordnung sind, fehlt, obschon sie auch ihr Gutes und Vorzügliches haben, dennoch die Autorität (ein bedeutender aber treffender Einwand des Weisen), und wo keine Autorität ist, da fehlt der Glaube, und daraus entsteht die Lässigkeit des Volks.

Daran erkennen wir, dass Confucius die Auffindung

der rechten Cultusform für äusserst wichtig hält. Wäre sie gefunden, folgert der Weise, dann würde das Volk dem Regenten, der sie gegeben, freudig und willig folgen, und der Regent würde sein Volk dem Heile, dem höchsten Gute zuführen können.

Wenn wir nun unter Cultus das Abbild der religiösen Gesinnung eines ganzen Volks verstehen, so würde ein Religionsstifter dann jedenfalls den Glauben und die Billigung des Volks finden, wenn er die Gesinnung des Volks in der Art und Weise der Verehrung des höchsten Wesens trifft, auch dann, wenn das Abbild, das er gibt, ein total irriges ist. Aber der so geschaffene Cultus wird keinen Bestand haben, denn die Gesinnung eines Volks ändert sich mit der Zeit, resp. mit dem Erwachen des Bewusstseins und mit der Veredlung.

Daraus folgt, dass die veredelte und zum Bewusstsein gekommene Menschheit nur die Cultusform für die rechte auf ewige Zeit anerkennen wird, die ein treues Abbild der ewigen unveränderlichen Wahrheit ist. Der weise Regent also, der die innere Wahrheit besitzt und durch diese ein rechtes Zeugnis für sein Volk gibt, der wird nie etwas beschliessen können, was nicht in Uebereinstimmung mit den Gesetzen des Himmels und demnach mit denen der Erde wäre.

Sein Zeugnis, d. h. das des Gottesgeistes in ihm, ist untrüglich; denn er kennt ja dadurch das *Táo*

ebenso wie das Zeugnis des Heiligen, der erwartet wird, unfehlbar ist, da er die Menschen kennt und sie zu veredeln versteht.

Zur Erklärung dieses Gegensatzes (den Himmel — die Menschen kennen) will ich das treffende Wort eines chinesischen Schriftstellers anführen:

„Kennt den Himmel — kennt die Menschen — kennt ja ihr *Lý*.“

Wenn man sich erinnert, dass *Lý* der Geist Gottes ist, so ist die Erklärung in solcher Kürze nicht schöner und fasslicher zu geben.

So, meine ich, sind die Paragraphen 1—4 des Kapitels zu verstehen, und ich habe zu der Erklärung nichts hinzugesetzt, was nicht aus der Lehre des Confucius selbst geschöpft wäre.

Da aber der Heilige, der zuversichtlich im Stande sein wird, die Menschen dauernd zu beglücken, erst nach hundert Generationen erscheint, so entsteht wiederum die Frage, was hat die gegenwärtige Generation zu hoffen?

Darauf wird im §. 5 befriedigend geantwortet.

Denn in demselben wird das einfache *schý* — „Generation“, dem *pě-schý* — „hundert Generationen“ emphatisch entgegengestellt, wodurch auf die Generation verwiesen wird, in der der weise Regent lebt und die er zu beglücken vermag.

Und wodurch ihm möglich wird, die Gesamtgesinnung der Menschheit für sich und seine Institutionen zu gewinnen, das gibt das Liederbuchcitat am Schluss des Kapitels zu erkennen. Es ist die Liebe.

DREISSIGSTES KAPITEL.

§. 1. Wenn *Tchóng-ný* (Confucius) von dem Ursprung der gottesdienstlichen Gebräuche und Gesetze zu den Zeiten der alten weisen Könige *Yaô* und *Schún* sprach, und wie dieselben dann in Klarheit und Treue von den Königen *Wên-wâng* und *Wù-wâng* beobachtet und ausgeführt wurden, dann verglich er die erstern, ursprünglich gegebenen mit den

erhabenen Gesetzen, welche die regelmässigen Bahnen der Himmelskörper bestimmen, und die letztern mit den für uns hienieden daraus resultirenden klimatischen Verhältnissen und Veränderungen.

§. 2. Er unterscheidet sie also wie Himmel und Erde, wo es ja auch nichts gibt, was nicht einerseits empfangen und hier seinem Zweck, seiner Vollendung zugeführt wurde, was nicht andererseits (vom Himmel) gegeben, beschützt und behütet wurde.

Das ist also derselbe Unterschied und dasselbe Verhältniss, wie der wechselnden Jahreszeiten Wiederkehr zu dem damit übereinstimmenden Gang und dem alternativen Leuchten von Sonne und Mond.

§. 3. Und wie die unzähligen Wesen, die zugleich auf Erden emporsprossen, ohne einander Schaden zu thun oder zu stören, ihr Urbild in den Himmelskörpern haben, die ihre Bahnen zugleich wandeln, ohne je in Unordnung zu gerathen, so ist auch die Kraft und die Tugend, die den Creaturen innewohnt, eine Ausströmung des Ueberflusses der einen gewaltigen Kraft und Tugend, die alles erschafft und belebt und seinem Endzweck zuführt.

Und das eben ist es, was Himmel und Erde uns so erhaben erscheinen lässt.

BEMERKUNGEN.

Obschon Confucius hier von Astronomie und Physik spricht, von Wissenschaften also, deren Standpunkt seit

seiner Zeit sich sehr geändert hat, so sagt er doch nichts, was nicht im Bilde jetzt noch Verwendung finden könnte, erörtert nichts, was durch neuere Lehren zu tief in den Schatten längst bewältigten Aberglaubens hineingerückt wäre.

Dazu kommt aber noch, dass auch der heutige Standpunkt der Astronomie trotz Kopernicus, Kepler und Newton uns deutlich genug vor Augen bringt, wie schwache und unwissende Sterbliche wir sind und ewig bleiben werden, und dass wir deshalb wahrlich wenig Ursache haben, mit Geringschätzung auf die Weisen des Alterthums zu blicken.

Denn mit Bestimmtheit wissen wir immer nur erst, wie zwei Körper sich mit einander bewegen, kommt aber ein einziger dritter hinzu, so verstehen wir von den achtzehn Integrationen, die zur Lösung des Problems der drei Körper gehören, nur zehn auszuführen und jede scheinbare Lösung einer elften oder zwölften Integration hat sich noch immer als eine der zehn frühern, nur mit anderm Coordinatensystem entschleiert. Jene gefundenen Integrale aber beweisen mit Genauigkeit nur, dass der Schwerpunkt eines Systems von Körpern sich im Raume in gerader Linie mit gleichförmiger Geschwindigkeit fortbewegt. Also Anfangspunkt und Richtung kennen wir, das Ziel selbst aber liegt unendlich fern und in Ewigkeit wird dies von uns Menschen nicht erreicht.

Da Confucius (metaphysisch) genau dasselbe sagt, dabei aber festen Schrittes und in gerader Richtung dem in der Unendlichkeit liegenden Ziel mit uns zuschreitet, so gehe ich ohne weitere Digression mit ihm.

Die frühern Uebersetzer sehen in dem Kapitel einen Panegyricus des Enkels *Tsè-ssē* auf seinen Grossvater Confucius!

Intorzetta verwundert sich darüber und bemerkt, dass *Tsè-ssē* das Lob des Confucius übertreibe; dennoch

schreibt er das Kapitel als ein überschwengliches Loblied nieder, wodurch der Sinn gestört, der Zusammenhang vernichtet wird.

Dem absurden Gedanken, dass das Kapitel eine Lobpreisung des Confucius sein soll, kann in der deutschen Bearbeitung kein Raum gegeben werden. Vergebens wird sich der Grammatiker nach dem Passivum umsehen, wonach Confucius mit *Yaô* und *Schún*, mit *Wên* und *Wù*, mit Himmel und Erde verglichen wird, sondern des Confucius eigenes „Zu «erzählen» pflegen“ wird aufgeführt, und Confucius ist es nicht, der gelobt wird, sondern er selbst ist es, der vergleicht und unterscheidet.

Wenn Confucius die Institutionen der *Tscheou*-Dynastie *Wên-wâng* und *Wù-wâng* mit denen der alten Könige *Yaô* und *Schún* wie Erde und Himmel vergleicht, so will er damit die innige Beziehung zwischen Himmel und Erde, nicht aber den gewaltigen Unterschied zwischen denselben hervorheben:

Der Schluss des Kapitels: „Und das eben ist es, was Himmel und Erde uns so erhaben erscheinen lässt“ verkündigt noch den andern und weitem Gedankeninhalt, dass unter der Tugend, die eine Ausströmung der einen grossen, allumfassenden Tugend ist, nicht nur die moralische Vervollkommnung des Menschen, sondern die Kraft und das Drängen nach Vollendung in jeder Creatur, auch im Schilf und Rohr, auch im Halm und Gras zu verstehen ist, und nun wissen wir, wenn wir zurückblicken auf das ganze Kapitel, was es ist, das Himmel und Erde so erhaben erscheinen lässt; es ist die Ueberzeugung, dass die Tugend im Menschen, dass das Blühen der Natur, der Wechsel der Jahreszeiten, das alternative Leuchten von Sonne und Mond, dass alles Leben, alle Bewegung, alle Vortrefflichkeit und Vollkommenheit, die wir hier und dort erblicken, immer doch das Sichtbarwerden des

Táo ist; und darum ist auch der Mensch, der im *Táo* lebt, mit dem Gott ist, befähigt, das höchste Ziel auf Erden zu erreichen.

EINUNDDREISSIGSTES KAPITEL.

§. 1. Nur der Welt Heiligster ist durch seine klare und unmittelbare Anschauung, durch seine vollkommene Einsicht und Erkenntniss ausreichend befähigt, das Weltreich zu regieren.

Durch seine Hochherzigkeit und Unparteilichkeit, seine Menschenliebe und Milde ist er ausreichend befähigt, das Weltreich zu beglücken.

Durch seine hohe Kraftfülle, seinen Muth, seine Tapferkeit ist er ausreichend befähigt, das Weltreich zu schützen und zu bewahren.

Durch seine vortrefflichen Institutionen, seine Sorgfalt, Gerechtigkeit und Rechtlichkeit ist er ausreichend befähigt, sich Ansehen und Hochachtung zu verschaffen.

Durch sein Wissen, seinen hohen Verstand, seine Geistestiefe und Urtheilskraft ist er ausreichend befähigt, stets die rechten Massnahmen zu wählen.

§. 2. Seine allumfassende Intelligenz ist ein unerschöpflicher Quell, der immerfort segenbringend hervorströmt.

§. 3. Die allumfassende Intelligenz gleicht dem Himmel,
der unerschöpfliche Quell der Erde.

Wenn ihn das Volk nur sieht, muss es ihn sicherlich hoch verehren.

Was er spricht, muss ohne Zweifel Glauben beim Volke finden.

Und seinen Wandel und seine Thaten wird das Volk unzweifelhaft überall laut preisen.

§. 4. Daher wird sein Ruhm nicht nur ganz China überströmen, sondern sich weit verbreiten bis zu den Völkern des äussersten Nordens und Südens.

Soweit nur immer Schiffe und Wagen gehen, soweit nur immer des Menschen Kraft gelangt, soweit des Himmels Macht, der Erde üppiges Gedeihen, wohin der Sonne Strahl, des Mondes Schein reicht, wohin nur immer Reif und Thau fällt, ja überall wo Blut und Leben ist, muss er geehrt und geliebt werden.

Daher kann man sicherlich von ihm sagen, er ist dem Himmel vergleichbar.

BEMERKUNGEN.

Dem verehrten Leser ist wol nicht entgangen, wie Confucius den Heiligen, als das Ideal der Menschheit nach und nach deutlicher und bestimmter heraushebt. Wir können leicht bis über das 20. Kapitel hinauf das Bild verfolgen, wie es einestheils im höchsten Lichtglanz und voller Farbenpracht aus dem Rahmen herausstrahlt, aber wie auch anderntheils Confucius abwechselnd in einem Kapitel den Heiligen als ideales Vorbild, im andern die Ermahnung für den Weisen gibt, dem Ideal nachzustreben, soweit er immer vermag. So sind wir gradatim

zu diesem Kapitel gelangt. Aber ebenso klar wie sich der Zusammenhang in der Doctrin des Confucius von Anfang an bis zuletzt darlegt, wie ich beispielsweise am Heiligen nachgewiesen, so deutlich ist auch das directe Entstehen eines Kapitels aus dem vorhergehenden zu sehen.

Im vorigen Kapitel wurde das Verhältniss von Himmel und Erde zu einander und zu dem Gebaren der weisen Könige beschrieben, hier spiegelt §. 2 und der Anfang des §. 3 in eleganter Weise denselben Inhalt durch die Worte:

„Die allumfassende Intelligenz (der Himmel) ist ein unerschöpflicher Quell (die Erde), der fort und fort segensbringend hervorquillt.“

Wie gut zeigt sich darin die harmonische Zustimmung zwischen Himmel und Erde durch die Definition des einen durch das andere und gleichzeitig die Wirkung des einen auf das andere: das Reingeistige wird durch das Medium der Erde der unerschöpfliche Quell der Beseeligung!

ZWEIUNDDREISSIGSTES KAPITEL.

§. 1. Nur wer auf Erden zur vollkommenen Erkenntniss der Wahrheit gekommen ist, wird im Stande sein, alle einzelnen Kettenfäden in dem einen grossen Weltgewebe vereinigt zu sehen, und dies als der Welt erhabenes Grundgesetz aufstellen können; denn er kennt den Schöpfer und Erhalter Himmels und der Erde. Ja, wahrhaftig er kennt ihn! und darum weiss er, wem er vertrauen, auf wen er sich verlassen kann.

§. 2. Auf die Allmacht seiner Liebe, auf die Harmonie seiner geschaffenen Natur, auf die Unendlichkeit seines Himmels.

§. 3. Wer aber nicht unzweifelhaft die alles durchdringende Weisheit des Heiligen kennt, wer nicht von seiner himmlischen Tugend durchdrungen ist, wie sollte der im Stande sein, das zu kennen, zu wissen und zu können.

BEMERKUNGEN.

Es ist schon vorher erwähnt worden, dass dieses Kapitel die Parallele zum vorhergehenden sei; dort wurde das Ideal der Menschheit in höchster absoluter Vollkommenheit gegeben, hier das Bild des Menschen, der durch seine relative Vollkommenheit allein im Stande ist, die Welt zu beherrschen und die Menschen zu beglücken.

Auf den ersten Blick zeigt sich eine grosse Aehnlichkeit zwischen dem Vorbild, dem Heiligen im vorigen, mit dem Abbild, dem höchst Weisen in diesem Kapitel. Sie ist so gross, dass sie sämtliche Vorübersetzer zu der Annahme verführt hat, dass in beiden Kapiteln von einer Person, hier wie dort vom Heiligen, die Rede sei.

Das ist nicht der Fall.

Unverkennbar hat zwar Confucius ebensowol die Person des Heiligen, des Gottmenschen, wie des Weisen, der mit unendlicher Mühe Gott sucht und ihn findet, weil er sich der Immanenz des Höchsten im eigenen tiefinnersten Wesen bewusst ist, höchst charakteristisch und trefflich gezeichnet, und der Natur seines Vorhabens ist es entsprechend, wenn die beiden Bilder, die anfangs sich

nicht gleichen können, doch dann, wenn der Weise die dem Menschen mögliche Vollkommenheit erreicht hat, sich so ähnlich werden, wie die Rafael'sche Madonna dem idealen Vorbild; trotzdem vermag die genialste Copie, selbst auf Goldgrund gemalt, den Himmelsstrahl des Originals nie zu erreichen.

Betrachtet man die beiden Kapitel nebeneinander, so wird man sehen, dass es eben dieser Himmelsstrahl ist, der im vorigen Kapitel leuchtet und in diesem fehlt. Dort wird gesagt:

„Der Heilige ist dem Himmel, ist Gott vergleichbar“,

während hier gesagt wird:

„Der Weise kennt den Himmel, er kennt den Schöpfer und Erhalter Himmels und der Erde.“

Und während es dort heisst:

„Seine, des Heiligen Intelligenz gleicht dem Himmel“, lautet hier der Schluss:

„Er, der Weise, kennt die alles durchdringende Weisheit des Heiligen und ist durchdrungen von seiner Tugend.“

Was für ein unendlicher Unterschied ist aber zwischen „dem Himmel gleichen“, oder wie im 22. Kapitel vom Heiligen gesagt wurde, „mit Himmel und Erde die Trinität bilden“ und „den Himmel kennen“, zwischen dem Ausdruck: „allumfassende Intelligenz (Allweisheit) besitzen“ und „sie kennen“?

Trotz dieser weiten Differenz zwischen dem Heiligen und dem Weisen können wir doch, wenn wir die Metaphern zu deuten wissen, genugsam erkennen, dass die Anforderungen an den Weisen, der die Welt beherrschen, die Menschen beglücken soll, sehr bedeutend sind.

Das Bild, welches Confucius zu Anfang verwendet:

„Der Weise, der zur vollkommenen Erkenntniss der Wahrheit gekommen ist, ist im Stande, die einzelnen

Kettenfäden im grossen Weltgewebe vereinigt zu sehen“ —

halte ich für so sprechend, dass ich dem darin enthaltenen Gedanken kein erläuterndes Wort aus eigener Betrachtung hinzuzusetzen habe. Confucius' frühere Worte geben genügende Auskunft.

Wer die Wahrheit erkannt hat, der kennt das innere Getriebe des ganzen Universums. Die Wahrheit aber ist das *Táo* (siehe Kapitel 20, §. 18), und aus ihm emanirt das Universum. Aber nicht nur die Welt und die Creaturen verdanken Leben und Gedeihen dem *Táo*, auch die Pflichten, die Tugend, die Motive für unser Handeln, die religiösen Gebräuche, die socialen Sittengesetze und alle andern Gesetze wurzeln im *Táo*.

Im 20. Kapitel, §. 8, finden wir, dass durch das die Welt durchdringende *Táo* die fünf unveränderlichen Pflichtgesetze gegeben sind und

in demselben Paragraph, dass die drei Tugenden — die Erkenntniss, Menschenliebe und Seelenstärke, die vereint die himmlische Tugend bilden, — aus dem *Táo* resultiren.

Im §. 15 desselben Kapitels erfahren wir, dass die neun unabänderlichen Richtschnuren in der Einen, der unveränderlichen Wahrheit, d. i. im *Táo* enthalten sind und

im 27. Kapitel ersehen wir, dass die dreihundert religiösen Gebräuche und die dreitausend socialen Sittengesetze durch das *Táo* bedingt sind.

So erkennen wir, dass im *Táo* und durch das *Táo* alles entsteht und wird, das Geistesleben, wie jedes Leben; aber zu durchschauen, wie das ist, und das Vermögen, jedweden Gedanken verfolgen zu können bis zu seinem Ursprung im *Táo*, von jeder Creatur und jedem Ding das innere wahre Wesen zu erkennen, das setzt einen Weisen voraus von nahezu vollkommener innerer Wahrheit.

Nur dieser aber vermag die Menschheit zu beherrschen;

denn er ist allein von allen Menschen befähigt, die Totalumwandlung des Menschengeschlechts zum Guten zu bewirken, wie wir im Schlusspassus des 23. Kapitels bereits vernommen haben, der mit den gleichen Schriftzeichen wie dieses Kapitel beginnt.

Wer aber wahrhaft erkannt hat, wie alles aus dem Einen resultirt und alles auf das Eine zurückzuführen ist, der vermag auch das erhabene Grundgesetz der Welt aufzustellen, das ist die Liebe.

„Denn“, heisst es nun weiter — — —

Doch wir brauchen wol nicht in der Erklärung weiter zu gehen; denn alles, was Confucius zum Schluss sagt, klingt ja, als wenn es ein deutscher Theologe geschrieben, der unverknöchert von Concilsbeschlüssen aus tiefster Seele das reine Evangelium der Liebe predigt, der aber auch, gleichwie Confucius, baut auf die Allmacht seiner Liebe, auf die Harmonie seiner geschaffenen Natur, auf die unendliche Majestät seines Himmels. Der also, will ich hier hinzusetzen, nicht baut auf die eigene Selbstrechtfertigung, auf die eigene Grösse, auf die Priestergewalt, sondern sich zu seiner reinen Tugend die Demuth als Ueberkleid gewählt hat.

Das ist der charakteristische Anfang des nächsten, des Schlusskapitels.

DREIUNDDREISSIGSTES KAPITEL.

§. 1. Das Liederbuch sagt:

„Ueber dem mit bunten Blumen gestickten Seidengewand trage ich ein einfaches Kleid“; — denn ich liebe nicht solche Farbenpracht zur Schau zu tragen.

So ist auch das *Táo* des Weisen; so tief es auch verborgen ist, leuchtet es doch von Tag zu Tag mehr hervor, während das *Táo* des grundsatzlosen und selbstsüchtigen Menschen, obschon an und für sich hellleuchtend, doch durch die Sünden und Leidenschaften desselben von Tag zu Tag mehr verdunkelt wird.

Das *Táo* des Weisen ist zwar immateriell, aber dennoch kein leeres Phantasiebild,

unerfassbar, aber dennoch der edelste Schmuck, es verleiht dem Weisen Edelsinn und Menschenliebe und leitet ihn zur Vortrefflichkeit und Vollkommenheit.

Dem Weisen ist bekannt, dass das Ferne (transcendente) — ihm nahe (immanent) ist.

Er weiss, dass sein, des *Táo* Odem ihn selbst belebt und durchdringt.

Er weiss, dass das den äussern Sinnen Verborgene sich ihm deutlich zu erkennen gibt, dass nur kraft desselben die himmlische Tugend ihm zutheil werden kann.

§. 2. Das Liederbuch sagt:

„Je tiefer man in das Verborgene eindringt, je deutlicher und herrlicher gibt es uns sich kund.“

So findet auch der Weise, der in sein eigenes Inneres prüfend eindringt, nichts, was ihm Trauer und Schmerz bereiten könnte; denn er findet nichts Unrechtes, weder in seinem Streben und in seinem Vorhaben, noch in seinen Absichten und seinem Willen.

Oder meinst du, dass dies (Eindringen in seine Seele) für den Weisen unausführbar sei, nur weil es

von den gewöhnlichen Menschen nicht mit den Augen gesehen werden kann?

§. 3. Das Liederbuch sagt:

„Seht euch wohl vor, auch wenn ihr in eurem Hause seid, dass ihr selbst hier, auch in dem entlegensten Winkel desselben, nichts thut, worüber ihr erröthen müsstet.“

Deshalb thut der Weise nichts, was nicht ehrbar ist, und spricht nichts, was nicht Glauben und Vertrauen verdient.

§. 4. Das Liederbuch sagt:

„Er verwaltet sein Amt so vorzüglich, dass nie ein Wortwechsel vorkommt, und zu keiner Zeit können unter ihm Streitigkeiten entstehen.“

Demnach wird der wahrhaft Weise, auch ohne Belohnungen und Versprechungen zu geben, das Volk doch aufs beste berathen und zum wahren Heil führen, ohne zu zürnen und zu strafen, wird das Volk vor seiner Majestät doch mehr Respect haben, als vor dem Henkerbeil.

§. 5. Das Liederbuch sagt:

„Durch nichts hervorleuchten als nur durch Tugend, das wiegt alle Gesetze und ihre Strafbestimmungen auf.“

So wird auch der weise Fürst, allein durch die hohe himmlische Tugend, die ihn durchglüht, dem Weltreich den ewigen Frieden geben können.

§. 6. Das Liederbuch sagt:

„Ich liebe die vollkommen reine und flecklose, die verklärte Tugend, nicht aber die mit lautem

Schall und hochklingenden Worten sich kundgebende, auf den äussern Schein berechnete Tugend.“

Und dazu sagt der Meister (Confucius):

„Hochklingende Phrasen, glänzende Worte und äusserer Schein, will man damit etwa das Volk bekehren? Niemals, niemals!“

Das Liederbuch sagt ferner:

„Die Tugend ist zart wie ein Haar.“

Aber ein Haar, wenn auch zart, ist immer noch durch die äussern Sinne wahrnehmbar.

„Die Tugend aber, die vom Höchsten, vom Himmel uns gegeben ist, ist durch keinen der Sinne erkennbar.“

Deshalb ist sie eben so unendlich erhaben; denn durch sie erkennen wir den Höchsten, und hin zu ihm zu gelangen, das ist die höchste Vollkommenheit.

BEMERKUNGEN.

Das Schlusskapitel ist kunstvoll componirt. *Tsè-ssē* recapitulirt die Hauptsätze der Lehre, aber er stellt diese nicht in die Luft, sondern schliesst sie an gutgewählte Citate aus dem reichen Schatz des Liederbuchs.

Wären diese Citate nur hier und da eingestreut, so könnte man wol sagen, *Tsè-ssē* habe den Baum, den er zum vollen Wachsthum, zur Vollendung gebracht, hier und zum Schluss mit Blüten überstreut, die den Baum nun lieblich schmücken und weithin ihren wohlriechenden Duft versenden, man könnte sagen, er habe seine Rede lebendig und rhetorisch schön geschlossen.

Wenn es aber nur das wäre, so würde ich nicht

darüber zu reden haben; aber die Citate aus dem Liederbuch haben hier den Zweck, zu beweisen, dass die sämtlichen Hauptlehren des Confucius — die Transscendenz und Immanenz des *Táo*, die himmlische Tugend, der unwandelbare Seelengrund — schon damals uralt gewesen und durch die Poesie in Fleisch und Blut der Nation übergegangen sind; *Tsè-ssè's* Buchschluss ist also nicht nur ein genialer Gedanke, sondern eine überlegte Gedankenfolge, eine durchdachte Arbeit.

Soll aber dieses Urtheil über *Tsè-ssè's* Werk bei allen Lesern Bestätigung finden, dann muss in Citat und Erläuterung Einheitsgedanke sein, und die aufeinanderfolgenden Citate wie Erläuterungen müssen ein System befolgen.

Ich hoffe, im allgemeinen ist dies aus der deutschen Uebersetzung ersichtlich; doch ist die Bedeutung eines einzelnen chinesischen Schriftzeichens oft eine so unendlich reiche, dass es unmöglich ist, die Gedankenfülle im Text zu geben, und somit der Commentar beleuchtend hinzutreten muss.

Im ersten Paragraph lautet das Citat: „Ueber dem mit bunten Blumen gestickten Seidengewand trage ich ein einfaches Kleid“, dem *Tsè-ssè* erläuternd hinzufügt: „weil ich solche Farbenpracht nicht zur Schau tragen will“, und das wäre die Demuth und Bescheidenheit des Weisen, wie ich am Schlusse des vorigen Kapitels schon bemerkte.

Diese Demuth des Weisen einerseits, die Arroganz und Selbstrechtfertigung des Thoren andererseits, wie sie hier dargestellt wird, hat auch *Laò-tsè* und zwar in so kurzer und treffender Weise charakterisirt, dass ich den Raum nicht sehr beschränke, wenn ich ihn citire:

„Man erkennt hieraus“, sagt der ältere Philosoph im 42. Kapitel seines Werks, „dass die Menschen, welche vom Licht des *Táo* nicht erleuchtet und schwach in der

Moral sind, doch gern vollkommen im Besitz des *Táo* erscheinen möchten, und dass diejenigen, denen das Licht des *Táo* vollständig zutheil wurde und die vollkommen im Guten sind, doch gern eingestehen, dass sie all das Gute und Werthvolle nur den Segnungen des *Táo* zu verdanken haben, ohne welches sie nichts sein würden.“

Aber der kostbare Edelstein, den der Weise unter dem einfachen Gewande bewahrt (auch *Laò-tsè's* Worte zu Ende des 70. Kapitels), der leuchtet doch heraus, weithin über die Welt und täglich mehr und mehr.

Der Weise vermag demnach nicht diesen Edelstein zu verbergen, denn dieser ist das *Táo*, das Göttliche im Menschen, und wenn er hellleuchtend zu Tage tritt, dann wird er zur himmlischen Tugend.

Dieses Bild gibt den Unterschied zwischen *Táo* und *mîng-tě* (der verklärten Tugend). Denn das *Táo*, das Göttliche hat jeder Mensch, der tugendhafte wie der nichttugendhafte. Das *Táo* (das immanente) ist gewissermassen der Keim des Guten, die Anlage zur Tugend, und es ist die Sache des Menschen, diesen Keim in sich zur Entwicklung zu bringen; geschieht dies, so erwächst hieraus die *mîng-tě*, die von Tag zu Tag mehr leuchtet; geschieht dies nicht, so bleibt die Anlage unentwickelt und das Herz verfinstert.

Den Keim besitzt auch der Grundsatzlose, aber er lässt ihn nicht zur Entwicklung kommen. Daher ist jede Menschenseele in ihrer Anlage göttlich. Jeder Mensch besitzt den Funken göttlichen Geistes, das *Tchōng-yōng*.

Daher ist §. 1 des Kapitels etwa so zu verstehen:

Der edle Mensch, der weiss, dass der Funke göttlichen Geistes tief verborgen in seinem Seelengrunde glimmt, ist Zeit seines Lebens bemüht, alles das aus seinem Herzen zu entfernen, was dem Funken hinderlich ist, zur hellen Flamme aufzuschlagen, und so wird nach

und nach und von Tag zu Tag mehr in seinem ganzen Wesen die göttliche Begabung durchleuchten und die reine Glut seines Innern wird beseligend auf die Menschheit wirken.

Aber auch dem grundsatzlosen und selbstsüchtigen Menschen ward ohne Zweifel der Funke göttlichen Lichtes zutheil, die Anlage auch seiner Natur ist gut; aber anstatt sein Herz zu reinigen, füllt er es täglich mehr und mehr an mit Selbstsucht, Leidenschaft, Sünde und Unrecht und dadurch wird der Funke so bedeckt, wie mit Asche und Schlacke, unter denen er zwar ewig nicht verlöscht, jedoch so verhüllt wird, wie das Strahlenantlitz der Sonne durch Gewitterwolken.

Nun folgt im Text weiter:

„Das *Táo* des Weisen ist zwar immateriell, aber dennoch kein leeres Phantasiegebilde.“

Unter dem *Táo* des Weisen ist, wie immer auch früher das immanente *Táo* zu verstehen, der Geist Gottes, der dem Menschen eingegeben wurde.

Wir wissen freilich, dass das *Táo* immateriell ist; man wolle aber berücksichtigen, dass es den alten chinesischen Philosophen durch ihre Schriftsprache, welche zunächst nur Darstellbares zu bezeichnen weiss, äusserst schwer gemacht wurde, sich in dieser Hinsicht klar und correct auszudrücken. Namentlich musste verhütet werden, dass man beim Abstrahiren der Begriffe nicht zuletzt auf den Nullpunkt, auf die blosse Negation des Seienden kam.

Darum sagt denn auch *Laò-tsè* vom *Táo*, dass man durch ernstliches Studium und durch Abstrahiren wol dahin gelangen könne, das *Táo* zu begreifen, und beim Oeffnen und Forschen würden wir das *Táo* zuletzt als die höchste Abstraction kennen lernen (Kapitel 48), fügt aber ausdrücklich hinzu:

„Dieser Begriff, diese höchste Abstraction ist aber

keineswegs ein absolut Nichtseiendes“ — und beweist dies dann.

Hier begegnen wir demselben Zusatz, dass das *Táo*, obgleich immateriell, doch kein Traum, kein Phantasiegebilde sei, vielmehr das eigentlich Wesentliche im Geistesleben der Menschheit.

Und dies unwandelbar Göttliche in uns ist denn auch „obgleich unfassbar, doch der edelste Schmuck des Menschen, da diesem nur durch dasselbe die Möglichkeit gegeben wird, für die Menschheit im besten Sinne zu wirken und zur Herzensvortrefflichkeit und Geistesvollkommenheit vorzuschreiten“.

„Dies immanente *Táo*“, heisst es dann weiter, „ist mit dem transscendenten identisch.“

Daraus erkennt der Weise, dass das ihn durchdringende und beseligende *Táo* der Geist und Odem Gottes ist, und obschon sich dies Factum den Aussensinnen verbirgt, so gibt es sich ihm doch deutlich kund, spricht zu ihm überzeugend und unabweisbar durch die Stimme des Gewissens, die ihn mahnt, zur Tugend fortzuschreiten, die ihn vergewissert, dass er die himmlische Tugend erreichen und durch sie das grösste Glück auf Erden, die höchste Beseligung erlangen kann.

Hier am Schluss des Paragraphen wird die himmlische Tugend zuerst genannt. Der Heilige besitzt dieselbe (nach Kapitel 22) in aller Vollkommenheit; der Weise dagegen muss sie mühselig nach und nach erstreben durch Selbsterkenntniss (§. 2) und durch Selbstbeachtung (§. 3).

Im §. 2 zeigt dies „nach und nach“ das Citat in den Worten:

„Je tiefer man in das Verborgene eindringt, je deutlicher und herrlicher gibt es sich uns kund.“

Wir sollen aber nicht nachgraben und nachforschen nach einem ungewissen, nur vermutheten Schatz, sondern

wir sollen aufdecken den zuversichtlich hier verborgenen Schatz, wieder öffnen und wieder finden das verloren gegangene Paradies.

So haben wir mit Bestimmtheit Freude und Beseeligung durch unsere Arbeit zu erwarten, und

„so findet denn auch“ — nach der Erklärung des Citats — „der Weise, der in sein Inneres eindringt, nichts, was ihm Trauer und Schmerz bereiten könnte“; denn sein Streben und sein Wirken ist auf das Beste und auf das Höchste gerichtet, er weiss, dass er dann die innere und dadurch die ewige Wahrheit findet.

Wer wollte bezweifeln, dass ihm sein Vorhaben gelingt?

Aber nur dann kann es ihm vollständig gelingen, wenn die Wahrheit und Lauterkeit der Gedanken ihn bei seinen Mühen keinen Augenblick verlässt, und wenn er auf sich achtet, oder, wie §. 3 im Citat sagt:

„Wenn er sich vorsieht, Achtung auf sich selbst hat, sodass er, auch im entlegensten Winkel seines Hauses nichts thut, worüber er erröthen müsste.“

Diese Selbstbeachtung, diese strengste Wahrheitsliebe ist eine Hauptseite der Lehre des Confucius und findet sich in allen seinen Büchern; im vorliegenden am evidentesten in den Schlussworten des 13. Kapitels:

„Denn der Weise erschlaft nie in dem Bestreben, die That durch das Wort, das Wort durch die That zu bewahrheiten“, —

welcher Lehre der Schluss des vorstehenden Paragraphen sehr nahe steht:

„Der Weise thut nichts, was nicht ehrbar ist, und spricht nichts, was nicht Glauben und Vertrauen verdient.“

Darum findet er auch Glauben und Vertrauen bei den Menschen und da er sich selbst erkannt und veredelt hat, so vermag er auch die Menschen zu leiten

und zu bessern (siehe Kapitel 23) und die wohlthuende und humane Weise, in der er das vollbringt, finden wir §. 4 charakterisirt in den Worten:

„Er verwaltet sein Amt so vorzüglich, dass nie ein Wortwechsel vorkommt, und zu keiner Zeit können unter ihm Streitigkeiten entstehen.“

Denn wo der Weise amtirt und regiert, da wird es sein erstes Bestreben sein, den Menschen das zu geben, was er selbst erworben: „Erkenntniss und Lauterkeit der Intention“.

Die Worte, welche *Tsè-ssē* dem Citat zuschreibt, sind ebenso verständlich; denn wie will und kann man veredelte Menschen besser und würdiger belohnen, als dass man ihnen den Umgang mit ebenfalls edeln Menschen, ihnen das Paradies gibt; während Bestrafungen irgendwelcher Art in einem Reiche Gottes auf Erden, dem Endresultat des Werks des Weisen selbstverständlich undenkbar sind.

Der folgende Paragraph:

„Durch nichts hervorleuchten als durch die Tugend, wiegt alle Gesetze und Strafbestimmungen auf“,

erklärt *Tsè-ssē* selbst dahin, dass der weise Regent durch die himmlische Tugend, die ihn durchglüht, dem Weltreich den ewigen Frieden zu geben vermag.

Das Reich des Friedens, wie es im *Tá-Hiō* beschrieben und daselbst in den drei Fundamentalsätzen gelehrt und erklärt wird, ist ja eben das Reich Gottes auf Erden.

Der erste Fundamentalsatz: „Sich selbst verklären zur himmlischen Tugend“ spiegelt sich im obigen Paragraphen wieder in den Worten: „dass der weise Fürst durchglüht von der himmlischen Tugend sei“.

Der zweite Fundamentalsatz: „Das Volk lieben und erneuern“ spiegelt sich hier wieder in dem Gedanken,

dass die himmlische Tugend des weisen Regenten auf das Reich übertragen wird.

Der dritte Fundamentalsatz: „Feststehen im höchsten Gut“ wird dahin erklärt, dass der weise Regent das Weltreich zu einem Reiche des Friedens und dauernder Glückseligkeit macht und spiegelt sich hier in den Worten wieder, dass der Weise dem Weltreich den ewigen Frieden geben kann.

So ist denn *Tsè-ssè* am Schlusse des *Tchōng-yōng* zu jenen drei Fundamentalsätzen zurückgeelangt, deren Erklärung den Inhalt des *Tá-Hiō* bilden. Er documentirt dadurch auf überzeugende Weise die Uebereinstimmung der Grundlehren, die in den beiden Büchern, dem *Tá-Hiō* und dem *Tchōng-yōng*, gegeben werden.

Die beiden Hauptwerke des Confucius verfolgen also mit demselben Mittel dasselbe Ziel.

Das Ziel ist das herrlichste, das je der Menschengeist ausdenken kann und heisst: — die ewige (endlose) Seligkeit, die nicht erst im Jenseits, sondern hier auf Erden durch die Vereinigung mit Gott beginnt.

Das Mittel ist die Tugend, aber nicht die irdische, sondern die hoch erhabene Tugend, deren Besitz einen einzigen Menschen befähigt, der gesamten Menschheit dauernd Frieden und Glückseligkeit auf diesem Erdenrund geben zu können.

Es ist die *mîng-tě*, die verklärte oder himmlische Tugend, wie sie Confucius beschreibt, oder die *Táo-tě* oder göttliche Tugend, wie sie *Laò-tsè* lehrt; denn zur genauern Einführung in die Ideen der alten chinesischen Philosophie konnte ich eben die Lehre *Laò-tsè's* um deswillen heranziehen, weil sie die *Táo-tě* erklärt, die ganz vollkommen dem Begriffe der confucianischen *mîng-tě* entspricht; diese ist es denn auch, deren charakteristische Merkmale im Schlussparagraphen noch einmal beleuchtet werden.

Das Citat sagt:

„Ich liebe die vollkommene, reine, die verklärte Tugend, die *mîng-tě*, nicht aber die mit lautem Schall und hochfliegenden Worten sich kundgebende, auf den äussern Schein berechnete Tugend.“

Es wird also die Tugend — *tě* — hier ganz ausdrücklich so bezeichnet, wie im *Tá-Hiö*, nämlich *mîng*, die verklärte, die wiederaufstrahlende Tugend. Die Tugend strahlt aber auf, wenn wir in unser Inneres eingedrungen sind und unser Herz vollkommen gereinigt und veredelt haben.

Durch dasselbe Verfahren gelangen wir aber auch zum tiefsten, unwandelbaren Seelengrund, dem *Tchōng-yōng*; denn auch dann schlägt das Fünkeln zur hellen Flamme empor, und der Strahl göttlichen Lichts leuchtet auf aus unserer Seele.

Tchōng-yōng und *tě* sind demnach zwar nicht identisch, wol aber die *mîng-tě* mit dem ungehindert aufleuchtenden *Tchōng-yōng*.

Die *mîng-tě* ist also himmlischen Ursprungs, ein Strahl göttlichen Lichts, potenzierte Vernunft, absolute Intelligenz, höchste menschliche Veredelung und Vollbewusstsein der Gottinnigkeit.

Solche Tugend, die es vermag, die Menschheit zu bessern und zu veredeln, solche Tugend ist gemeint, nicht aber die, welche nur Scheintugend ist.

Von letzterer konnte Confucius mit Recht sagen:

„Durch äussern Schein und hochklingende Worte kann man allerdings die Menschheit nicht bessern und zur Seligkeit hinführen wollen.“

„Die Tugend aber, von der ich spreche, hat nichts Aeusserliches, nichts in die Augen, in die Sinne Fallendes; denn das, was uns von Gott, dem höchsten Herrn des Himmels als unwandelbares Eigenthum für alle Ewigkeit in die Seele eingegeben wurde, das *Tchōng-yōng*, kann

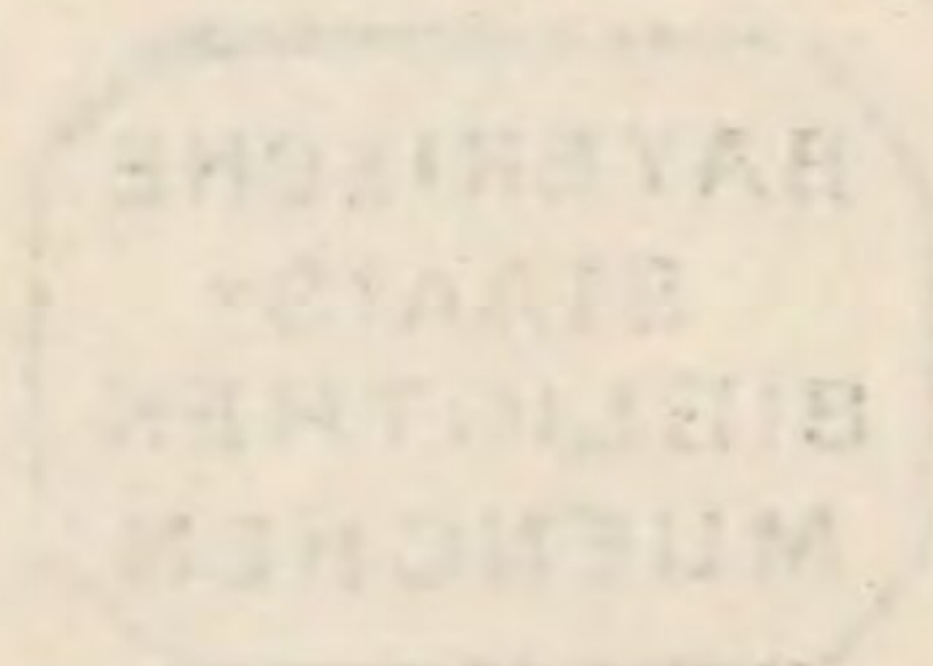
begreiflicherweise nicht mit den Aussensinnen wahrgenommen werden.“

Wenn wir aber in unser Inneres eindringen bis zum Grunde der Seele, dann finden wir Gott, dann erreichen wir die Seligkeit und Gottinnigkeit, dann sind wir in den Stand gesetzt, auch unsern Nebenmenschen die Seligkeit zu geben, und das ist des Weisen höchstes, herrlichstes und letztes Ziel.



1844

Handwritten text, likely a letter or document, written in a cursive script. The text is mostly illegible due to fading and bleed-through from the reverse side.



1844

Verlag von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Confucius. Tá-Hiö.

Die erhabene Wissenschaft.

Aus dem Chinesischen

übersetzt und erklärt von

Reinhold von Plaenckner.

8. Geh. 6 Mark.

Die Schrift „Ta-Hiö“ des Confucius gehört zur classischen Literatur der Chinesen; als Kern der Urwahrheit die gottinnige Doctrin von der himmlischen Tugend behandelnd, verdiente sie, durch vorliegende treffliche, mit den nöthigen Commentarien versehene Uebersetzung unserm Volk und unserer Zeit von neuem zugänglich zu werden.

Lao-tse Táó-tě-king.

Der Weg zur Tugend.

Aus dem Chinesischen

übersetzt und erklärt von

Reinhold von Plaenckner.

8. Geh. 6 Mark.

Dieses Werk des chinesischen Philosophen Lao-tse, eines Zeitgenossen des Confucius, bietet eine reiche Quelle tiefsinniger Anschauungen über religiöses und philosophisches Lehren und Leben; es nimmt in der chinesischen Literatur eine sehr hohe Stelle ein und ist auch in Europa schon vielfach zum Gegenstand specieller Forschungen gemacht worden. Die hier vorliegende erste vollständige deutsche Uebersetzung berichtigt zugleich die vielfachen Irrthümer der französischen und englischen Uebertragungen und sucht durch ausführliche erläuternde Excuse zu jedem Kapitel dem Leser das Verständniss möglichst zu erleichtern.

12. 9.



Plaenckner, Reinhold von / Kong, Qiu / Kong, Qiu

Tchōng-yōng der unwandelbare Seelengrund

Leipzig 1878

A.or. 5225 f

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11368547-2